

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON
Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*

CINQUIÈME ANNÉE. — 1894

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1895


LIBRARY
2 - 1970
UNIVERSITY OF TO

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1894

I

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE

SUR LA

DOCTRINE DE SAINT PAUL

I

L'apôtre Paul prêchant l'Évangile aux gentils a été l'agent unique, à l'origine, de la propagation du christianisme dans le monde romain. On est allé quelquefois jusqu'à le regarder comme le fondateur de cette foi dont il a pourtant fallu que Jésus lui fournît le type. En réalité, il se l'est assimilée à un degré extraordinaire, avec quelques très heureux développements dogmatiques, et sans aucune déviation grave qu'on puisse démontrer. Il a différé sous tous les rapports de ces vulgarisateurs de doctrines, qui ne les font goûter au peuple qu'en les altérant pour les lui rendre claires et accessibles. Il s'est maintenu fidèlement au point de vue de Jésus sur la nature transitoire des choses de ce monde, et sur la proximité de la venue du Christ glorieux, avec cette inévitable différence seulement, que Jésus, en annonçant sa résurrection, n'a pas probablement entendu parler de son retour à la forme corporelle commune après sa mort [1], tandis que Paul a admis ce fait matériel, sur le témoignage des croyants du miracle. Il est résulté de l'indifférence, ou, pour mieux dire, du dégoût de l'apôtre, et de son pessimisme au sujet des choses temporelles, que sa doctrine a été aussi détachée que l'avait été

(1) Voyez l'Étude sur la doctrine de Jésus-Christ, *Année philosophique pour* 1893, p. 22, 36, 41.

celle de Jésus lui-même de toute vue politique, ou de gouvernement et d'organisation sociale. L'action de l'apostolat sur le monde n'avait pas pour but, dans sa pensée, de régir le monde, ne fût-ce que selon l'esprit, mais de préparer pour sa fin le plus grand nombre possible de *sujets d'élection*, en vue du Royaume des Cieux. Il ne prêchait pas ce que les habitudes des modernes font entendre sous le nom de religion, et qui est une façon de gouvernement de la multitude, mais bien un *mystère* comme les Grecs l'avaient toujours compris, destiné à être révélé aux âmes inquiètes et dignes de l'initiation. Paul appelle l'Évangile, ou Bonne Nouvelle, dont il est le porteur, le Mystère de Dieu, le Mystère du Christ, le Mystère de l'Évangile. Il nomme *son Evangile* et la *publication de Jésus-Christ* (τὸ εὐαγγέλιον μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ χριστοῦ) « la révélation d'un mystère tenu caché pendant des siècles éternels, et porté par l'ordre du Dieu éternel, au moyen des écrits prophétiques, à la connaissance de toutes les nations pour les amener à la foi [1] ».

Un second point par lequel Paul se montre le pur disciple de Jésus consiste en ce que son esprit universaliste, opposé au particularisme de la Loi, garde cependant toutes ses racines dans la tradition mosaïque ou prophétique, et ne se laisse en rien gagner à la métaphysique mythologique de l'hellénisme. Il suit les traces de Jésus, en allant plus loin que lui dans la même direction, pour se séparer du judaïsme littéral des prêtres et des docteurs, pour ouvrir aux *gentils* l'accès de la religion de foi et de vérité, pour abolir ou du moins déclarer non nécessaires les rites et les pratiques qui séparent les Juifs des autres nations. Mais son Dieu est le Jéhovah de Moïse, de Job, des Prophètes et des auteurs des Psaumes, sans mélange de néoplatonisme alexandrin. Son Messie est celui de la foi populaire, transformé par la prédication de Jésus comme Christ souffrant et voué au sacrifice, mais dont la figure tout anthropomorphique ne s'éloigne pas de la conception du *Livre de Daniel* et du *Livre d'Hénoch*, c'est-à-dire des apocalypses palestiniennes. Enfin la morale de Paul est aussi étrangère à l'ascétisme que celle de Jésus,

(1) *Ep. Rom.*, XVI, 25; *I Cor.*, II, 7; *Ephés.*, III, 4; VI, 19; *Coloss.*, I, 26; II, 2; IV, 3. Je prends occasion de ces citations pour avertir que je puise indifféremment dans les Epîtres, en supposant leur authenticité, quand je ne la vois pas contestée pour des raisons généralement admises par la critique scientifique.

son enseignement de l'amour (ἀγάπη) est l'enseignement même de Jésus, et sa foi mystique est cette communion avec le Christ, que Jésus avait demandée à ses disciples et qui devait leur ouvrir le Royaume des Cieux.

Pour toutes ces raisons, nous pouvons regarder les épîtres pauliniennes comme un supplément aux Évangiles synoptiques, dans lequel on aurait ajouté à ce qu'ils nous ont conservé de la prédication de Jésus des éclaircissements dogmatiques sur la *justice* et le *péché*, sur l'insuffisance de la Loi pour le salut, sur le plan de la providence divine et sur la résurrection des justes au dernier jour.

Les synoptiques, bien que postérieurs en leur rédaction aux écrits de Paul, mettent en œuvre des documents à peu près contemporains de ces écrits, et ne portent point de marques d'influences helléniques. Il en est autrement du quatrième Évangile, dans lequel l'éloignement du christianisme vraiment primitif, en dépit de ce qu'il peut s'y rencontrer de transmissions réelles de l'enseignement de Jésus, se témoigne par plusieurs traits d'une extrême importance :

1° La génération métaphysique du Verbe. L'introduction de cette idée personnifiée : le Verbe, a vicié la théologie pour toute la suite des temps, et noyé le Christianisme dans les contradictions logiques décorées du nom de *mystères* par une application de ce mot singulièrement différente de celle de Paul. L'apôtre, en effet, appelait *un mystère* le mystère dont il apportait la révélation (ἀποκάλυψιν μυστηρίου), tandis que les théologiens donnèrent ce nom à des relations qu'ils déclaraient eux-mêmes ne pouvoir ni expliquer, ni concevoir, et pour lesquelles ils s'épuisaient à trouver des formules d'apparence logique, en se défendant de leur appliquer la logique.

2° Le mythe de l'incarnation de ce verbe. C'est une doctrine du genre des métamorphoses et de la magie. Le Christ du quatrième Évangile ne perd rien de sa conscience divine, ni de sa puissance, autant qu'il lui plaît de la manifester ; son sacrifice et son supplice, qu'il appelle une *exaltation*, semblent être pour lui une sorte de jeu sublime. C'est d'une manière semblable d'envisager le rôle du Messie souffrant que naquit le docétisme, c'est-à-dire l'opinion de ceux qui regardèrent la manifestation terrestre de ce principe métaphysique : la Parole de Dieu, comme une apparition pure, sans rien de substantiel, et la douleur du Christ supplicié comme une illusion du spectateur.

3° L'emploi des termes généraux, tels que Vérité, Vie, Lumière, dans une acception personnifiée, pour faire cortège à la personnification fondamentale du Verbe. Cette métaphysique réaliste est aussi contraire aux habitudes du langage de Paul qu'elle a dû l'être certainement à celles de Jésus, dont nous jugeons d'après les synoptiques. Nous devons encore une fois rattacher Paul à ces derniers, malgré les apparences raisonneuses de son enseignement, étrangères à ces chroniqueurs. Il est le philosophe de la phase à laquelle ils appartiennent par leurs sources, et le quatrième Évangile ouvre une période de spéculations profondément différentes. Ce dernier n'est pas seulement d'une époque postérieure, aux yeux mêmes de ceux qui la reculent le plus, mais encore son influence ne se fait sentir que bien après le moment assigné à sa publication.

II

Nous disons que la doctrine messianique de Paul est d'un esprit très opposé à la mythologie alexandrine; c'est un premier point à élucider ici, à cause de l'habitude établie chez les historiens et les critiques, de confondre avec la théorie métaphysique du *Dieu second* et des hypostases dont le caractère et l'origine helléniques sont si évidents, le concept du messie Fils de Dieu, créature de Dieu, de nature et de forme humaines, — c'est pour cela que le nom de Fils de l'Homme a pu aussi lui être donné, — être prédestiné que Jéhovah, Dieu unique, seul éternel, a établi dans ses desseins pour triompher définitivement des méchants sur la terre et régner sur ceux que le *jugement* aurait épargnés. Ce Messie, ou Christ, des livres apocalyptiques palestiniens et purement juifs, dès l'ère des Macchabées, n'a rien de commun ni avec une hypostase de l'Éternel, ni avec cette Parole ou cette Sagesse des livres sapientiaux, et de quelques psaumes [1], qui elles-mêmes n'étaient que des figures de rhétorique exprimant

(1) Dans le même psaume, souvent cité (XXXIII, 4-6), où il est dit : « Les cieux ont été faits par la parole de l'Eternel, et toute leur armée par le souffle de sa bouche, » il est dit aussi que « sa bonté remplit la terre ». Si la parole est une hypostase, pourquoi pas la bonté ? Et puis le verbe hypostatique serait donc un souffle de la bouche ?

des attributs et des effets de la puissance divine, et que l'on identifia plus tard, assez naturellement, à tort néanmoins, avec le *logos* des platoniciens d'Alexandrie, ou du quatrième Évangile. Or le Christ de la doctrine paulinienne est conforme au Messie juif, et à l'idée que Jésus se faisait de sa propre et humaine nature. Il est facile de s'en convaincre :

Au début de l'*Épître aux Romains*, Paul, s'annonçant comme apôtre désigné pour prêcher aux élus de Dieu, l'Évangile de Dieu promis par les Prophètes, parle du « Fils de Dieu » comme « issu de la semence de David selon la chair, et déterminé Fils de Dieu, en puissance, quant à l'esprit de sainteté ; par sa résurrection d'entre les morts[1] ». Nous savons que la résurrection de Jésus, acceptée à titre de fait, est, aux yeux de Paul, la preuve de cette prédestination messianique τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει. Paul a eu de plus sa révélation personnelle et sa vocation, où il puise le droit d'inviter à la foi, au nom de Jésus-Christ et par sa grâce, toutes les nations, parmi lesquelles « les appelés et bien-aimés de Dieu » à qui il s'adresse spécialement. Ce sont, cette fois, les premières communautés chrétiennes établies à Rome. On voit que le Christ qu'il leur prêche est un homme d'une condition supérieure et surnaturelle, démontrée par sa survivance à la mort, mais un homme, et nullement un concept.

Paul ne regardait certainement pas cette existence surnaturelle comme une participation à la nature divine, et, s'il l'eût fait, il eût révolté tous les croyants du monothéisme mosaïque. On ne voit pas que les judéo-chrétiens aient réclamé contre son enseignement touchant l'état du Messie avant sa venue terrestre. Cependant, lui donner part à l'essence divine, c'eût été le dire *Dieu*, et non pas seulement *Fils de Dieu*, et rendre absurde sa qualité de *Fils de l'homme;* et le séparer, en qualité d'essence divine distincte, ce ne pouvait être que du polythéisme. Tout ce qui était possible, en ce sens, c'était l'emploi d'un terme vague et plutôt littéraire que philosophique, comme celui que nous rapporterons plus loin, qui, au fond, ne dépasse pas l'idée de l'homme *crée à l'image de Dieu*, ou dans une forme divine : ἐν μορφῇ θεοῦ.

L'expression formelle de la qualité de créature chez le Christ, et de sa subordination à Dieu, est saillante dans celui des passages de Paul où le Fils de Dieu est peut-être le plus

(1) *Ep. Rom.*, I, 1-7.

exalté puisque la création y est présentée comme suspendue à lui tout entière ; mais nous ne voulons pas dire en tant que créateur.

« Rendons grâces au Père... qui nous a transportés dans le royaume du fils de son amour, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. C'est lui qui est l'image du Dieu invisible, le premier né de toute la création. Car c'est *en lui* que toutes choses ont été créées, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les visibles et les invisibles : les trônes, les dominations, les principautés et les puissances. Tout a été créé *à travers lui* et *rapporté à lui* (δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν), et il est avant toutes choses, et toutes sont constituées en lui. Il est la tête du corps de l'Église, le premier né d'entre les morts, afin que la primauté lui soit acquise en tout; car il a plu à Dieu qu'en lui résidât toute la plénitude (πᾶν τὸ πλήρωμα), et que par lui, toutes choses fussent réconciliées en lui, pacifiées par le sang de sa croix, tant sur la terre que dans les cieux [1]. »

Le premier né de la création est une créature. En tant qu'image de Dieu, il n'implique pas plus l'idée de divinité que ne fait l'Adam de la *Genèse*, créé, lui aussi, à cette image. Sa subordination, ainsi marquée dans la cause, l'est également dans la fin, puisque c'est le créateur qui dispose toutes choses pour avoir en ce premier créé leur accomplissement. Le Christ est le roi futur de l'univers selon le plan divin. C'est pour cela que l'apôtre dit que toutes choses ont été constituées en lui (ἐν αὐτῷ συνέστηκεν), expression qui ne saurait évidemment recevoir un sens matérialiste ou panthéiste, puisque le sujet dont il est question est le même dont il est dit ailleurs qu'il est ressuscité le premier d'entre les morts. La préposition grecque que nous avons traduite suivant son acception propre, *au travers*, faute d'un équivalent français pour le sens figuré très complexe qu'elle a, selon nous, dans la formule τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται, ne manque pas plus de précision, et ne donne

(1) *Aux Colossiens*, I, 12-20. — Le terme d'Eglise, en ce passage, est un argument d'apparence sérieuse qui a fait mettre en doute l'authenticité de cette épître. Cependant l'emploi de ce mot, en dehors du sens qu'il ne tint que plus tard de l'histoire, me semble justifié par son étymologie (ἐκκλησία, de κλῆσις, vocation ; racine, καλέω) : c'est l'assemblée des appelés, des élus. — Le mot *plérôme* doit s'entendre de la plénitude des perfections de l'ordre créé. Plus loin (II, 9) il désigne expressément les attributs divins (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος), mais alors le texte ajoute qu'ils résident dans le Christ d'une manière corporelle (σωματικῶς), ce qui implique un acte de Dieu pour doter un corps humain qu'il crée.

pas plus de peine pour être transportée au figuré, que les prépositions *en* ou *dans* appliquées à rendre l'idée que la création est toute contenue dans le Christ. On traduit ordinairement δι' αὐτοῦ : *par lui*, et l'on comprend que cela signifierait que le Christ est le créateur du monde. C'est un contresens traditionnel, mais un contresens. On ne dit pas de l'ouvrier, de l'agent, que l'œuvre a été faite δι' αὐτοῦ. Nous cherchons vainement des exemples dans nos grammaires et nos dictionnaires grecs. Grammaticalement, il faudrait comprendre que le Christ a été pour le créateur *un moyen* de la création. Mais comment cela un moyen ? l'instrument ne saurait en tout cas passer pour l'agent. Si la pensée était que Dieu a créé d'abord le démiurge, et ensuite lui a donné la mission de créer le monde, elle méritait d'être expliquée ; et comment, en ce cas, aurait-elle pu rester sans explication, alors qu'il s'agit d'une formule qui appartient à toute la littérature apostolique ? Nous verrons ailleurs ce qu'il en est pour le quatrième Évangile, mais Paul exclut formellement l'idée du Christ créateur dans un passage où Dieu et le Christ sont distingués par rapport à l'origine première des choses : « Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père (εἷς θεος, ὁ πατήρ), de qui toutes choses (ἐξ οὗ τὰ πάντα), et nous vers lui (εἰς αὐτόν), et un seul Seigneur, Jésus le Christ, à travers qui toutes choses, et nous à travers lui (δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ) [1]. On pourrait traduire : *par rapport à qui*, au lieu de *à travers qui*, si ce n'était pas remplacer un terme trop matériel par un autre qui est trop abstrait. Achevons par un passage caractéristique, où les mêmes idées que Paul a exprimées sur le Fils, il les fait remonter au Père, principe auquel il faut définitivement que tout se rapporte, quoique incompréhensible : « Qui a connu l'entendement du Seigneur ? qui est entré dans ses conseils ? ou *qui lui a donné, pour qu'il puisse lui être rendu ?* Toutes choses viennent de lui (ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα) et existent par rapport à lui et dirigées vers lui (δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτον) [2].

(1) *Première aux Corinthiens*, VIII, 6. — Reuss, dans son *Histoire de la théologie au siècle apostolique*, t. II, p. 69, et dans sa traduction et commentaire des *Epîtres pauliniennes*, t. I, p. 198, et Renan dans son *Saint Paul*, p. 274, ont suivi la routine des traducteurs, ce qui s'explique, chez tous deux, par la confusion si commune de la doctrine messianique avec la doctrine du *logos*, et chez le second, en outre, par le peu d'intérêt et d'attention qu'il accordait aux questions de philosophie et de théologie.

(2) *Aux Romains*, XI, 96. — La citation soulignée est un texte du livre de Job, XL, 14.

La distinction entre le Christ tout anthropomorphique de Jésus et de Paul, et le Verbe de la mythologie métaphysique, qui lui fut substitué, est essentielle à la connaissance du christianisme originel. La *Parole de Dieu* se rencontre dans les Epîtres de Paul avec son sens métaphorique ordinaire; avec son sens hypostatique, jamais. Il a dû entendre parler du *logos* de Philon, mais non pas sans doute d'une application de cette entité à la définition du Messie. Il ne devait pas être question de cela à Ephèse, lieu d'incubation de la métaphysique du quatrième Evangile, à l'époque ou Paul fréquenta les synagogues de cette ville. En tout cas, s'il a connu cette identification du Christ avec la Parole du Créateur, il en a, ce semble, assez donné son opinion en ne la mentionnant seulement pas. Au surplus, Alexandrie et l'alexandrinisme sont évidemment restés hors du cercle habituel des relations de l'Apôtre; et ses visées, de tout temps, furent du côté de Rome, où il trouva la mort, nous ne savons dans quelles circonstances, mais probablement dans les horreurs qui suivirent l'incendie de Rome en l'an 64.

On s'étonne de ne trouver dans les Epîtres aucun éclaircissement sur le mode d'existence du Christ par rapport à Dieu, ou antérieurement à sa vie de sacrifice comme Messie souffrant; c'est qu'on est toujours préoccupé de quelque théorie à découvrir sur les hypostases, et qu'on cherche de la métaphysique où il n'y en a point. Si Paul a cru simplement ce que croyaient les auteurs des apocalypses palestiniennes, à savoir que le Christ avait vécu auprès de Dieu (*à la droite de Dieu*) *depuis le commencement*, en forme corporelle, quelle autre explication avait-il à donner à des hommes qui, Juifs ou judaïsants, s'en formaient précisément la même idée? Nous pouvons ajouter seulement qu'il se représentait ce corps du Fils de Dieu comme transfiguré, exempt des assujettissements des organismes actuels, puisque c'est avec des corps de cette espèce que devait avoir lieu, selon lui, la résurrection des élus, et que s'était déjà produite celle de Jésus, prémices de la nôtre. Le seul point auquel il pouvait être amené à faire allusion est celui qui concerne la résolution prise par le Christ de se dépouiller de la forme qu'il avait quand il était auprès de son Père, pour prendre celle d'un fils de David. L'occasion s'en offrit à lui dans une rencontre où, pour donner une leçon d'amour et d'humilité aux chrétiens de l'Église de Philippes, il les engageait à réfléchir aux sentiments qui furent ceux de Jésus-

Christ quand il dut assumer la fonction que lui assignait le plan providentiel du Père, pour le salut de l'humanité. Telle est l'origine accidentelle de ce passage célèbre.

« Sentez en vous-mêmes, cela que sentit le Christ Jésus lorsque, existant en forme de Dieu (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), il ne conçut pas l'idée usurpatrice d'être en condition d'égalité avec Dieu, mais il se vida lui-même (ἑαυτὸν ἐκένωσεν), prenant la forme d'esclave (μορφὴν δούλου λαβών), devenant semblable aux hommes, et jugé simplement homme sur sa figure. Il s'est abaissé, il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a fait don d'un nom qui est au-dessus de tout nom, afin que, au nom de Jésus, tout genou fléchisse, des habitants du ciel, de la terre et des régions souterraines (καταχθονίων), et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le seigneur, à la gloire de Dieu Père [1]. »

III

L'histoire tout entière de l'humanité a éte suspendue, selon l'Apôtre, à cette mission du Christ en vue de laquelle Dieu avait prédestiné le premier né des créatures, pour être auprès de lui le médiateur de ses fils adoptifs, des élus de sa grâce : « C'est dans le Christ qu'il nous a élus, avant l'établissement du monde, pour que nous fussions saints et sans reproche devant lui ; et c'est par le Christ qu'en son amour il nous a prédestinés à devenir ses enfants d'adoption, selon le bon plaisir de sa volonté. » Cette vue providentielle est le mystère que Paul révèle à ceux qu'il veut amener au Christ : « Nous enseignons la sagesse parmi les initiés (ἐν τοῖς τελείοις) mais non pas la sagesse de ce siècle, ni des chefs de ce siècle, condamnés à passer, mais la sagesse de Dieu, qui est dans le mystère, qui est cachée (Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), que Dieu a prédéterminée avant les siècles, en vue de notre gloire, et que nul des chefs de ce siècle n'a connue ; car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire... Dieu nous l'a révélé par son esprit, car l'esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui peut savoir ce qui est de l'homme, hormis l'esprit de l'homme qui est en lui?

(1) *Epître aux Philippiens*, II, 5-11.

De même, ce qui est de Dieu, il n'y a que l'esprit de Dieu qui le connaisse. Mais nous, ce n'est pas l'esprit de ce monde, que nous avons reçu, mais l'esprit qui vient de Dieu, pour savoir quels sont les dons de sa grâce ; et nous ne les enseignons pas en termes savants de science humaine, mais en termes savants de l'esprit, expliquant aux spirituels les choses spirituelles (πνευματικοῖς πνευματικά). L'homme animal (ψυχικός) ne comprend pas ce qui est de l'esprit de Dieu. Pour lui c'est folie, mais l'homme spirituel juge de tout et n'est jugé par personne... Nous possédons la pensée du Christ [1]. »

« C'est à moi, le moindre des Saints, qu'a été faite la grâce d'évangéliser aux nations les richesses inestimables du Christ, pour les éclairer toutes sur l'économie du mystère caché depuis les siècles en Dieu qui a créé l'univers, afin que fût maintenant révélée aux Principautés et Puissances dans les cieux, au moyen de l'Eglise, la sagesse à mille faces de Dieu, dans cette prédétermination des siècles qu'il a établie en Jésus le Christ notre Seigneur, en qui nous avons confiance et libre accès, grâce à notre foi [2]. » Ce « mystère du Dieu et Père du Christ » qui renferme tous les trésors de la sagesse et de la science cachée (τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι) » [3], n'est pas le mystère de la rédemption pris en lui-même, ce sacrifice de la croix sur lequel Paul a écrit le passage célèbre que nous devons rappeler ici : « Puisque, en la sagesse de Dieu, le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse (ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν), il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Les Juifs demandent des miracles, les Grecs poursuivent la sagesse ; nous prêchons, nous, le Christ crucifié, pour les Juifs un scandale, pour les nations une folie, mais pour les appelés (τοῖς κλητοῖς), qu'ils soient Juifs ou Grecs, le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu ; car la folie de Dieu l'emporte sur la sagesse des hommes, et la faiblesse de Dieu sur la force des hommes [4]. » Ces derniers mots sont une allusion à l'infériorité numérique et sociale des κλητοί, ou membres de l'ἐκκλησία, par rapport aux savants et aux puissants du monde. Mais si la *folie de la*

(1) *Aux Ephésiens*, I, 4, et *Première aux Corinthiens*, II, 6-16.
(2) *Aux Ephésiens*, III, 8.
(3) *Aux Colossiens*, II, 2-3.
(4) *Première aux Corinthiens*, I, 21-25.

croix était réellement un *scandale* pour ceux des Juifs qui persistaient à attendre le Messie glorieux, triomphateur des nations, et une absurdité aux yeux des mondains et des politiques de toute race, elle ne laissait pas de répondre au sentiment profond de la vertu du sacrifice et de la propitiation par le sang des victimes, chez tous les peuples de l'antiquité. Le mystère dévoilé n'était donc pas là ; il était dans le fait de l'éternelle prédétermination de la prédication évangélique. « Ne sois pas honteux du témoignage à rendre à Notre Seigneur, ni de moi qui suis *son prisonnier* », écrit Paul, de sa prison de Rome, à Timothée. « Prends ta part de mes souffrances pour l'Evangile, avec la force que Dieu donne. Dieu qui nous a sauvés et appelés par sa vocation sainte (καλέσαντος ἡμᾶς κλήσει ἁγίᾳ), non pour nos œuvres, mais selon son propre dessein et *par la grâce qu'il nous a donnée dans le Christ Jésus avant les siècles des siècles*, et qui maintenant a été manifestée par l'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a aboli la mort et mis en lumière la vie et l'incorruptibilité par l'Evangile, pour lequel j'ai été institué hérault, apôtre et instructeur des nations[1] ».

Cette élection divine des hommes de foi dans le Christ, et le décret divin, antérieur à la création, ou qui en est inséparable, pour diriger toutes choses à cet accomplissement de la destinée humaine, résument la philosophie de l'Evangile selon Paul, et ne s'éloignent probablement des vues de Jésus lui-même, ni sur le premier point, puisque toute la prédication de Jésus, soit dans les synoptiques, soit aussi dans le quatrième, nous le montre s'offrant pour réaliser la communion des hommes en lui, et par lui avec le Père : ni sur le second, puisque la préexistence du Messie, et sa mission divine de sacrifice et d'enseignement du sacrifice, sont impliqués par la fonction qu'il s'attribue de ramener à Dieu *ce qui avait péri*, ce qui peut être sauvé. Le *mystère*, en sa partie d'initiation et d'élection, dont l'objet est de garantir aux appelés la vie et l'incorruptibilité (par la résurrection, *en laquelle Jésus les a précédés*) rappelle le but, l'enseignement et même la matière des principaux mystères de la Grèce. Le sentiment moral du sacrifice et la haine du mal y prennent seulement plus d'élévation et de force. L'élection y devient une réelle séparation des élus d'avec un monde haï, réprouvé. Les plus grands ad-

(1) *Deuxième à Timothée*, I, 8-11.

mirateurs et amis de la civilisation hellénique établiraient difficilement que le spectacle du monde gréco-romain fût de nature à motiver des jugements autres que pessimistes, et des plus désespérants, sur l'aptitude des hommes à observer la justice. L'initiation est pour un monde futur, l'économie actuelle devant bientôt finir. La seconde partie du *mystère*, et qui en est le fondement théologique, avait manqué aux initiations helléniques, parce que le polythéisme et la mythologie ne leur fournissaient que des matériaux douteux et confus, des symboles imparfaits, des perspectives ou promesses sans garantie, au lieu de ce Christ de Dieu sur qui se portèrent toutes les espérances des Juifs à partir de l'époque messianique. On se figurait ce Messie siégeant à la droite de Dieu, préexistant, par conséquent, à tous les siècles du développement humain ; et quand, au lieu de servir seulement à la conservation des espérances nationales, il devint, pour le sentiment chrétien universaliste, la victime sacrifiée pour le salut des hommes de toutes races, et le roi du monde futur, monde céleste, la construction du plan providentiel reposa sur lui, non plus pour rendre au peuple de Jéhovah sa liberté, ou pour le conduire à la domination sur les nations, mais pour ouvrir à Israël, et aux nations avec lui, s'il avait, si elles avaient la foi, l'accès du Royaume des Cieux.

La philosophie de l'histoire, dont on a pu regarder le *Livre de Daniel* comme un premier essai, quoique inspiré par un sentiment israélite exclusif, n'offrait que le tableau matériel de la suscitation et de la ruine des empires successifs qui avaient été, contre l'infidélité d'Israël, les agents de la colère divine. Il se terminait par la prophétie de la victoire de l'ange Michaël sur le dernier et le plus dangereux de ces impies dominateurs, le Grec de Syrie, un des successeurs d'Alexandre. Le point de vue était non seulement temporel, mais un peu étroit. L'Apôtre, lui, venu au moment de la définitive expansion de l'empire de Rome, d'une part, et de l'abandon des espérances de Justice humaine et de Royaume des hommes, de l'autre, compose une vraie philosophie de l'histoire, cette fois, embrassant dans son plan l'origine et la fin de l'humanité ; une doctrine essentiellement théologique et morale, enseignée aux personnes pour leur salut éternel, non point révélée à une nation dans l'intérêt de son établissement temporel ; et une histoire prenant toutes les choses dans leur esprit et dans leur fond, une théorie de la *justice*, de la *loi* et du *péché*, avec

l'exposition des vues de Dieu pour l'éducation de l'humanité, et pour la séparation des élus, du sein d'une masse de perdition.

IV

La notion du Juste est le fondement de la loi mosaïque. Il est de toute évidence, pour le lecteur de la Bible, que si les commandements de Dieu doivent être obéis, ce n'est pas *simplement* parce qu'ils sont ses commandements, encore bien que la religion et la foi renferment substantiellement l'obéissance et non l'examen ; mais la foi elle-même implique la justice de Dieu, qui, sous ce rapport, devient l'idée fondamentale. Le *cantique de Moïse*, quoique d'une époque relativement récente, exprime la pensée traditionnelle du peuple de Jéhovah sur son Dieu, puisque les traces s'en retrouvent partout sans distinction d'époque. C'est le Dieu Rocher, inébranlable et sûr :

« Le Rocher ! parfaite est son œuvre ;
Car, dans toutes ses voies, juste,
Dieu de vérité, sans iniquité,
Il est droit, droit, il est intègre[1]. »

Ce Dieu juste commande l'observation de la justice. Le précepte de marcher droit devant Dieu, la distinction essentielle entre les hommes, entre les princes, selon qu'ils suivent cette voie droite, ou qu'ils s'en écartent, sont l'idée dominante dans les Écritures. Un second point s'y rattache, qui est aussi dans la dépendance de la notion du Juste, c'est l'idée de rétribution ; elle est le principe de la maxime sur laquelle roule tout le drame de l'existence morale d'Israël : la justice est la source du bonheur, Jéhovah punit ceux qui violent ses commandements. Il est vrai que la loi morale renfermée dans le commandement divin avait été, comme il arrive toujours, surchargée, altérée, corrompue dans ses applications et interprétations, mais on ne peut pas dire qu'elle eût perdu son rang ni sa force dans les aspirations populaires.

L'Apôtre, pénétré de l'esprit de l'Écriture, et d'ailleurs ins-

(1) *Deutéronome*, XXXII, 4 (trad. de Cahen).

truit par ce qu'il savait certainement de la lutte de Jésus contre les prêtres et les docteurs attachés à la lettre de la loi mosaïque du second Temple et oublieux du souverain commandement, reconnut à merveille, dans cette loi, le principe qu'elle a en commun avec la morale des nations. En d'autres termes, il admit la donnée de conscience d'une *loi naturelle*, indépendante de toute révélation formelle de la volonté divine. Sa déclaration est parfaitement claire : « La colère de Dieu, écrit-il, se révèle du ciel contre l'impiété et l'injustice des hommes qui étouffent la vérité sous l'iniquité. En effet, ce que l'on connaît de Dieu est manifeste parmi eux, Dieu le leur ayant manifesté, et ce qui de lui est invisible depuis la création du monde devient visible à l'intelligence par les œuvres (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται), à savoir sa puissance éternelle et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables. Au lieu de bénir et de glorifier ce Dieu qu'ils connaissaient, ils se sont perdus dans la vanité de leurs raisonnements, et l'obscurcissement a gagné leurs cœurs inconscients. » Après s'être étendu sur les égarements de l'esprit et des mœurs de ces hommes qui n'ont pas eu la loi révélée, Paul les assimile à ceux qui l'ont eue et qui l'ont violée constamment. Tous sont également coupables et condamnés à périr, les uns par cette Loi même, et les autres parce qu'ils en possédaient l'équivalent : « Il n'y a point acception de personnes. Ceux qui auront péché sans la Loi (ἀνόμως) périront sans la Loi, et ceux qui ont péché sous la Loi (ἐν νόμῳ) seront condamnés par la Loi... Ceux des nations qui n'ont point la Loi, s'ils font naturellement ce que la Loi demande, ils sont Loi pour eux-mêmes (ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος). Ceux qui dans leurs pensées s'accusent et s'excusent tour à tour selon que leur conscience leur rend témoignage (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως) montrent par là que l'œuvre de la Loi est écrite dans leurs cœurs, — au jour où Dieu jugera ce qui est caché dans le cœur des hommes, selon mon Evangile que je vous annonce par Jésus le Christ[1]. »

Il résulte de la comparaison du peuple de la Loi et des nations sans la Loi, quelques reproches qu'il y ait à faire à ces derniers, que la Loi n'a point servi à rendre les hommes justes. C'est qu'il n'y a point d'homme juste. Le Juif est pris dans les mailles de la Loi, et l'homme des nations pèche contre

(1) *Epître aux Romains*, I, 18-21 ; II, 11-16.

sa conscience. Tous deux meurent par le péché. L'apôtre se place tantôt au point de vue de l'un, tantôt au point de vue de l'autre, dans le passage éloquent où il maudit les assujettissements de l'esprit à la concupiscence, à la chair (ἐπιθυμία, σάρξ), sources du péché. Il parle comme Juif, quand il accuse la Loi elle-même d'être la cause de ce mal, en cela que, sans elle, on serait irresponsable et tranquille : « Je n'ai connu le péché que par la Loi. J'ignorais ce que c'est que concupiscence, si la Loi n'avait pas dit : « Tu ne convoiteras point. » Le péché prit occasion du commandement pour produire en moi toute convoitise ; car sans la Loi le péché était mort ; et alors, moi, sans Loi, je vivais ; mais quand le commandement est venu, le péché de nouveau a vécu, et c'est moi qui suis mort. Le commandement, chemin de la vie, s'est trouvé pour moi le chemin de la mort. » C'est d'un bien que le péché s'est ainsi servi pour causer ma mort. Il n'en est que plus damnable. « Car nous savons que la Loi est esprit (πνευματικός), mais moi je suis chair (ἐγὼ δὲ σαρκινός), vendu au péché. »

Le langage n'est plus celui du Juif en présence des commandements de Jéhovah, mais de l'homme et du philosophe devant sa conscience, quand l'apôtre continue en ces termes : « Car ce que j'opère, je ne le comprends pas ; je ne fais pas ce que je veux, mais ce que je hais, voilà ce que je fais. » Il revient ensuite au point de vue de la Loi, pour se rendre compte de ce qui est en nous l'empêchement à notre obéissance. « Si ce que je ne veux pas, c'est cela que je fais, j'accorde à la Loi qu'elle est belle. Alors ce n'est donc pas moi qui opère, mais ce qui est en moi, le péché. Je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, n'habite pas le bien ; car il m'appartient de vouloir, mais d'opérer le bien non pas... Je me complais dans la loi de Dieu, quant à l'homme intérieur, mais je vois une autre loi dans mes membres, qui est en guerre avec la loi de ma raison, et qui me tient dans la servitude du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort [1] ? »

L'esprit (τὸ πνεῦμα) affranchit le disciple de Jésus de cette servitude de la chair, non point en l'y soustrayant complètement : « Moi-même, dit l'Apôtre, je sers la loi de Dieu par la raison, et, par la chair, la Loi du péché » ; mais il l'absout de la condamnation portée contre le péché. Il n'y a plus

(1) *Epître aux Romains*, VII, 7-24.

condamnation pour ceux qui sont en Jésus le Christ. La Loi de l'esprit de vie en Jésus le Christ m'a affranchi de la loi du péché, et de la mort. A ce qui pour la loi était impossible, parce que la chair en affaiblit l'action, Dieu y a pourvu en envoyant son fils sous la ressemblance de la chair du péché, et il a vaincu le péché, dans la chair », — en ceci que le Christ a été exempt du péché, — « afin que la justification » — l'acte de devenir juste, — « que la Loi réclame (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) fût accompli en nous qui ne marchons pas selon la chair mais selon l'esprit[1] ».

Ces derniers mots réclament un éclaircissement pour n'être pas en contradiction avec ce qui est dit de l'infirmité humaine et de l'impossibilité de la justice effective. Marcher selon l'esprit, c'est se mettre par la foi en communication avec le Christ, avoir le Christ en soi ; c'est échapper grâce à lui, non sans doute au péché et à la mort, mais à l'effet définitif du péché, et à la mort éternelle : « Vous n'êtes plus dans la chair mais dans l'esprit, si l'esprit de Dieu habite en vous. Mais celui qui n'a pas l'esprit du Christ n'appartient pas à l'esprit de Dieu. Si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est chose de mort (τὸ μὲν σῶμα νεκρόν) à cause du péché, mais l'esprit est vie (τὸ δὲ πνεῦμα ζωή) à cause de la justice », — de la justice du Christ. — « Et si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts fera revivre aussi vos corps mortels par son esprit qui habite en vous[2]. »

Le salut ne pouvant, n'ayant jamais pu s'obtenir par la Loi, l'apôtre s'est nécessairement posé cette question : A quoi donc la Loi a-t-elle servi ? Ceci nous ramène à sa philosophie de l'histoire. La Loi, impuissante à moraliser l'homme, et souvent plus qu'inutile, car elle est également obligatoire dans toutes ses parties, et il en est de minutieuses et vaines, — on ne distingue pas entre le moral et le rituel, — la Loi non seulement ne rend pas juste, elle rend coupable. Encore une fois, quel en fut l'objet, dans la pensée de Jéhovah qui l'institua par sa révélation faite à Moïse ? Son premier but est de mettre le péché en évidence, de le constater, en un sens, de l'accomplir (ἵνα πλεονάσῃ); c'est un ministère de condamnation et de mort (διακονία τοῦ θανάτου), de gloire pour Dieu, de terreur

(1) *Epître aux Romains*, VII, 25; VIII, 1-4.
(2) *Epître aux Romains*, VIII, 9-11.

pour l'homme, un organe de dénonciation du péché, afin que ressorte l'état misérable du pécheur[1]. Ensuite, la Loi assume une fonction pédagogique et prépare une seconde révélation, la révélation de Celui qui doit substituer la grâce à la justice, l'amour à la règle et à la correction. Promulguée pour les temps d'attente de la promesse autrefois faite à Abraham pour sa postérité reculée ; introduite par voie de médiation et d'alliance — Moïse et les Anges qui lui représentèrent Jéhovah — elle n'a dû régner que jusqu'à la venue du fils de Dieu lui-même, objet véritable de cette promesse dont la foi était la condition de réalisation. « *Abraham crut Dieu, et cela lui fut imputé à justice.* Sachez donc que ceux qui relèvent de la foi (οἱ ἐκ πίστεως), ceux-là sont les fils d'Abraham. L'Ecriture, prévoyant que Dieu doit justifier les nations par la foi, a prédit à Abraham : *Toutes les nations seront bénies en toi.* Ceux donc qui relèvent de la foi sont bénis avec Abraham, l'homme de la foi, et ceux qui relèvent des œuvres de la Loi (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν) sont sous la malédiction ; car il est écrit : *Maudit soit quiconque ne s'attache pas à tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi pour le pratiquer ;* or, sous la Loi, pas un n'est justifié auprès de Dieu... L'Ecriture a tout renfermé sous le péché, afin que la promesse fût réalisée par la foi en Jésus le Christ, pour les croyants. Avant que vînt la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, dans l'expectative de la foi qui devait être révélée. La Loi fut pour nous un pédagogue, jusqu'au temps du Christ, où la foi viendrait nous justifier. La foi étant venue, nous ne sommes plus sous le pédagogue. Vous êtes tous des fils de Dieu par la foi en Jésus le Christ. Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus lieu à la distinction de Juif et de Grec, d'esclave et de libre, de mâle et de femelle ; car tous vous êtes un dans le Christ. Et, si vous êtes du Christ, vous êtes la postérité d'Abraham et ses héritiers, selon la promesse[2]. »

V

L'unique distinction qui reste entre les personnes est celle des simples pécheurs, formant le corps de l'humanité hors

(1) *Epître aux Romains*, v, 20, et 2 *Cor.*, III, 7.
(2) *Epître aux Galates*, III, 6-29.

du Christ, avant sa venue, et celle des croyants qui s'unissent au Christ par la foi et s'élèvent ainsi selon la volonté de Dieu, à la justice et au salut. La considération de ces deux classes d'hommes a suggéré à l'apôtre la théorie profondément originale des deux Adam, de laquelle a découlé plus tard, par une interprétation vicieuse, la théorie odieuse et perverse dite du *péché originel.* Expliquons-nous d'abord sur le sens, ou plutôt les sens, car il y en a deux, qu'on attache à ce dernier terme. Celui des deux que nous ne craignons pas d'appeler indigne et abominable consiste à entendre que le premier homme ayant péché par sa désobéissance à Dieu, Dieu a imputé la faute comme telle à ses descendants, et les a condamnés d'avance comme personnellement responsables et méritant punition ; ou encore, autre face de cette doctrine, que, par l'effet d'une disposition divine, la nature humaine a été non seulement corrompue chez le premier homme, et en tout cas chez ses descendants, mais que ceux-ci naissent tous en l'état actuel de péché, avec des âmes coupables et condamnées. Il n'y a pas un mot sur l'une ni sur l'autre de ces manières de voir touchant le premier péché, dans les *Epitres* de Paul. On peut les y glisser à certains endroits, mais c'est seulement par suite des habitudes et des préventions du lecteur, imbu ou trop préoccupé de la doctrine de l'évêque d'Hippone. Un second sens à donner à l'expression de *péché originel*, sens légitime, celui-ci, est relatif aux lois d'hérédité et de solidarité physique et morale, et à la loi de l'habitude, qui, dans la société humaine, font en grande partie dépendre les qualités et les actes, les vices, les vertus, et, par suite, la destinée des descendants, de ceux des ancêtres, et rendent ainsi le mal en tout genre plus facile ou même inévitable, à ces derniers, en conséquence des déterminations des premiers. Si ces antiques déterminations mauvaises ont été du ressort de la volonté des agents, et non pas déjà héritées par eux, ou fruits d'innéité, leurs successeurs ne laissent pas d'en porter matériellement *la peine*, mais ils n'en sont pas moralement responsables. Loin de là, le péché commis par l'ancêtre viendrait plutôt, moralement, à la décharge du descendant, pour toute la partie des pensées et des actes qui ne sont pas réfléchis et proprement voulus par celui-ci. Quoi qu'il en soit, l'Apôtre n'a point eu en vue ce sens philosophique du péché originel, non plus que la fiction des théologiens, suivant lesquels chacun des membres de la postérité du premier Père

aurait péché, comme personnellement, en son péché. Il n'en a point parlé. Le péché radical envisagé par sa théorie serait plus justement nommé le péché *naturel et universel*. Selon lui, tous les hommes y ont nécessairement pris part, chacun en particulier, à raison de leur nature animale commune, après la faute d'Adam et la perte du Paradis.

Pour aller au fond de cette pensée, il faut se rappeler l'opposition que l'apôtre établit entre le corps animal (ψυχικόν), corruptible, mortel, qui est celui dont fut pourvu Adam, et qui a été après lui le lot de ses descendants, et le corps spirituel (πνευματικόν) que revêtit le Christ en sa résurrection, et qui sera celui des hommes ressuscités en vertu de leur foi en lui et de leur communion avec lui[1]. Cette distinction revient, pour la philosophie messianique de l'histoire, à celle des ordinaires fils d'Adam qui, bornés au corps animal, au *corps de mort*, n'entreront point dans le Royaume des Cieux, mais périront simplement d'après la condition de leur nature, et des élus qui seront sauvés et transformés par leur inhérence spirituelle au Christ Jésus. Tel est le fondement de la théorie pauliniste des *deux Adam*. L'Adam terrestre est l'Adam de la *Genèse*, protoplaste, pécheur et mortel, des hommes comme lui pécheurs et mortels, ainsi que le comporte leur constitution physique, — car nous qualifions de *physique*, aujourd'hui, ce que Paul entendait par *psychique* à cause de l'idée de matière attachée à la ψυχή, souffle vital[2]. — L'Adam céleste est le Christ, l'homme au corps spirituel, prédestiné par Dieu à être la souche spirituelle, pour ainsi parler des élus greffés sur lui et pourvus de corps semblables au sien.

Mais, pourquoi, demandera-t-on, pourquoi le créateur n'a-t-il donné au premier Adam et, par suite, à ses descendants, qui ont participé de sa nature, que ce corps animal, source inévitable de péché, comme il a été dit plus haut? C'est vouloir en savoir trop long, nous répondra Paul, au moins implicitement, quand il s'expliquera, comme nous le verrons, sur la raison de la prédestination des élus, c'est-à-dire de ceux qui, en s'unissant au Christ, échangent leurs enveloppes de mort contre des corps immortels. Il s'en référera purement et simplement

(1) Voyez l'Étude sur la doctrine de Jésus-Christ, p. 41-59.

(2) Nous avons traduit σῶμα ψυχικόν par *corps animal*, au lieu de *corps psychique* pour éviter l'emploi de ce dernier adjectif devenu synonyme de *mental*, dans l'usage moderne. Au reste, nous ne faisons par là que mettre à profit un radical latin au lieu de son équivalent grec.

à la volonté de Dieu et à sa puissance comme autrefois l'auteur du *Livre de Job* pour expliquer l'inégale distribution des biens temporels. En somme, toute la philosophie messianique est fondée sur le dualisme *des élus* et *des autres*, des sacrifiés de la vie.

Si, comme il nous paraît vrai, Paul a tenu le péché pour un acte essentiellement personnel, encore bien que l'inévitable effet de la commune nature concupiscible, d'où vient qu'il a écrit que, par un seul homme, le péché était entré dans le monde (δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν) ? La question, jusque-là, n'est pas embarrassante ; car il est clair que le premier homme, transmettant sa nature par la loi de l'hérédité, a transmis une qualité inhérente à cette nature, la concupiscence, et, par suite, non le *péché*, mais la fatale racine du péché. Paul ajoute que, par le péché, est entrée la mort, et qu'ainsi la mort a passé à tous les hommes, *parce que tous péchèrent* (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον). Cette dernière expression non seulement ne dit pas que la coulpe (*style théologique*) fut transmise ; mais encore elle exclut la possibilité de ce sens, puisqu'elle explique la mort de tous et de chacun par les péchés de tous et de chacun. On lit, quelques lignes plus bas, que, par la *transgression d'un seul, beaucoup sont morts* : ici encore l'interprétation commune des théologiens serait inconciliable avec le contexte ; car il y est rappelé que, durant les temps écoulés depuis Adam jusqu'à Moïse, *il n'y a point eu d'imputation parce qu'il n'y avait point de loi.* Paul ajoute que les hommes n'ont pas laissé de mourir dans cet intervalle, *quoiqu'ils n'aient pas alors péché en la manière de la transgression d'Adam*, à qui un commandement avait été fait ; et il sous-entend, sans doute, qu'ils étaient pécheurs d'une autre manière, à savoir contre leur conscience — comme on l'a expliqué plus haut — et n'étaient pas dignes de la vie éternelle. Au résumé, l'unique sens probable de cette assertion : que la transgression d'un seul a causé la mort de beaucoup (*beaucoup*, expression adoucie), est qu'il y a eu causalité de fait, et non point arrêt de justice ; et la cause, non désignée, serait peut-être que les descendants d'Adam, conçus et nés sur la terre, après la perte du Paradis, ont été formés et constitués dans des conditions différentes de celles qui auraient appartenu à des natifs de cet Eden, où ils auraient pu cueillir les fruits de l' « Arbre de vie », si leurs parents n'en étaient pas sortis pour avoir goûté de ceux de l' « Arbre

de la connaissance du bien et du mal ». En ce cas, la vraie doctrine pauliniste, sous le voile du mythe, serait du genre des théories du péché originel, fondées sur la solidarité matérielle et l'hérédité, à l'exclusion du principe juridique [1].

Paul établit un intéressant parallélisme, en deux sens contraires, entre cet effet de la transgression du premier père, qui fut la mort de ses descendants quoique non condamnables personnellement *pour cette transgression*, et l'effet du sacrifice du Christ, qui est la résurrection et la vie pour les chrétiens, quoique pécheurs non méritants, et condamnables *pour leurs péchés personnels*. Il présente ce sacrifice comme un acte d'obéissance du Messie à Dieu, — idée à son tour bien différente de la subtile et peu saine imagination théologique de Dieu lui-même s'offrant en sacrifice à Dieu ! — et ce point de vue lui permet de mettre en opposition symétrique les deux actes qui encadrent selon lui l'histoire de l'humanité terrestre : l'un d'*injustice*, condamné, que les effets de la condamnation suivent sur ceux qui ne l'ont pas commis, mais pour lesquels ils n'ont rien de juridique (sur la postérité d'Adam) ; l'autre de *justice*, que suit la grâce, que suit le salut, quoique immérité (le salut des disciples du Christ, unis à lui par la foi). Le premier acte est la désobéissance d'Adam, le second acte est l'obéissance du Messie à Dieu. Le sort des hommes, des pécheurs s'étend entre les deux, et la justice dont ils sont incapables, ne décide ni du commencement ni de la fin de cette histoire, toute suspendue entre la fatalité et la grâce, « de même que, par la chute d'un seul, le chemin vers la condamnation s'est ouvert à tous les hommes (ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα), de même, par suite de la justice d'un seul, il s'est ouvert à la sentence de vie (εἰς δικαίωσιν ζωῆς) pour tous les hommes. Car de même que par suite de la désobéissance d'un seul homme, beaucoup ont été mis dans une condition de pécheurs (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί), de même, par suite de l'obéissance d'un seul, beaucoup ont été établis dans une condition de justes (δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί). La Loi intervint pour qu'abondât le péché ; mais alors, où abonda le péché, la grâce surabonda afin que, de même que le péché

(1) *Epître aux Romains*, v, 12-15. Nous avons débité par fragments, au lieu d'en essayer une traduction suivie, ce passage difficile où la question du *second Adam* est mêlée, et dont la construction logique est reconnue défectueuse.

avait régné, et avec lui la mort, la grâce régnât par la justice et pour la vie éternelle, par Jésus le Christ Notre-Seigneur[1] ».

En se rendant compte de cette théorie, on ne peut éviter de reconnaître que le parallélisme qu'elle établit tire son unique signification de l'inimputabilité du péché au pécheur, avant la Loi, correspondant à son manque de mérite, c'est-à-dire à la gratuité de la grâce, après la Loi. La Loi règne sur une phase intermédiaire, pendant laquelle le péché est imputé, mais la surabondance de la grâce porte enfin remède à ce comble de maux. La justice du Christ est comptée à l'homme comme la sienne propre. Mais, et c'est maintenant ce qu'il faut voir, le salut, la grâce qui le donne, et qui ne réclame pas de l'élu la justice antécédente, sont cependant mis à condition pour lui ; ils exigent la foi et l'amour. La rédemption, c'est-à-dire l'application à l'homme de la justice du Christ, n'est point une œuvre extérieure à l'homme.

VI

La rédemption du pécheur par l'offrande d'une victime propitiatoire, et la substitution d'une victime à une autre pour apaiser la divinité irritée, tout en épargnant celui qui devrait seul répondre du péché, étaient des idées trop universellement reçues dans l'antiquité pour que Paul en ait évité la contagion. Elles sont cependant chez lui de moindre importance que celles où ne paraît pas la croyance à l'expiation par le sang, et à l'efficacité des substitutions. Dieu, dit-il, « a prédestiné (προέθετο) le Christ Jésus, victime expiatoire moyennant la foi en son sang,... afin de montrer sa justice, juste de lui-même et justifiant l'homme de foi[2] ». Ailleurs : « Celui qui n'a point connu le péché, Dieu l'a *fait péché* (ἁμαρτίαν ἐποίησεν) pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui (ἵνα γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ)[3]. » — « Marchez dans l'amour, comme le Christ, qui vous a aimés et qui s'est livré pour vous en offrande et sacrifice en bonne

(1) *Epître aux Romains*, v, 18-21.
(2) *Epître aux Romains*, III, 25-26.
(3) *Deuxième aux Corinthiens*, v, 21.

odeur à Dieu [1] ». Et enfin : « Il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes : l'homme Christ Jésus (ἄνθρωπος χριστὸς Ἰησοῦς), qui s'est donné en rançon pour tous, fait témoigné en son temps, dont j'ai été constitué le prédicateur et l'apôtre, — je dis la vérité, je ne mens pas — instituteur des nations dans la foi et dans la vérité [2]. » Même en ne tenant pas compte des deux derniers passages, qui appartiennent à des *épîtres* dont l'authenticité — surtout de celle à *Timothée* — est très contestée, il faut reconnaître là la présence des éléments principaux d'une doctrine du sacrifice qui devint l'interprétation chrétienne universelle du sacrifice du Christ. Sans doute. ainsi qu'on le remarque toujours, la coutume des sacrifices effectifs fut abolie ; ajoutons : leur abolition était si bien préparée, dans le monde juif et judéo-chrétien, — on n'en saurait dire autant du paganisme et de la philosophie néoplatonicienne — qu'il n'est guère question de cela dans les polémiques judéo-chrétiennes relatives à l'observation de la Loi [3], mais il n'en est pas moins vrai que la doctrine morale sur laquelle reposent les sacrifices subsista avec toute sa force dans le symbole et dans les cérémonies symboliques substituées aux hosties réelles. La difficulté la plus considérable que rencontre aujourd'hui le christianisme pour se maintenir dans l'esprit des peuples tient indubitablement à l'étroite inhérence dans laquelle il s'est constitué avec ces croyances d'expiation sanglante et de substitution qui n'ont plus de racines en Occident. où l'idée de justice rationnelle a prévalu, ni dans la plus grande partie de l'Orient, où le bouddhisme et l'Islam les ont ruinées. Ce mal ne semble pas absolument sans remède, car le chrétien a toujours le droit de remonter des théologiens, et même des apôtres, au Christ. Or rien n'indique que Jésus, en regardant sa mort comme un sacrifice, et ce sacrifice comme la voie du salut pour les hommes, en pensant qu'il mourrait pour les péchés du peuple, et par ces péchés, ait entendu par là qu'il était, lui, le Fils de Dieu, une victime substituée en vue de

(1) *Aux Ephésiens*, v, 2.

(2) *Première à Timothée*, II, 5-7.

(3) Les Juifs en dehors de Jérusalem n'avaient plus de temple. Plus de temple, plus de sacrifices. Sans doute ils observaient des rites particuliers, comme ils le font encore aujourd'hui, dans leurs boucheries, et ces rites tenaient à des prescriptions liées à l'usage des sacrifices sanglants. Mais ce n'est plus la même chose.

satisfaire à la vindicte divine, à la colère de son père contre les hommes. Il est très remarquable, au contraire, que les Évangiles synoptiques renferment beaucoup moins de traces de ces antiques croyances que des écrits apostoliques, auxquels ils sont cependant postérieurs ; c'est que leurs rédacteurs écrivaient d'après des documents où l'esprit réel de Jésus était dominant, et se trouvaient ainsi moins soumis à l'influence des idées de leurs propres contemporains. Nous croyons avoir montré que l'idée maîtresse du sacrifice, dans ces Evangiles, est celle du salut à obtenir par le sacrifice personnel de chacun, à l'imitation du sacrifice du Christ, dans un monde prêt à périr et dans l'imminence du *jugement des vivants et des morts*.

L'apôtre Paul a donc été en ce point moins fidèle qu'en d'autres à l'esprit et à la pensée du maître que malheureusement il n'avait point connu, quoiqu'il l'eût *vu* ; mais les visions ne sont pas des leçons. Nous devons seulement éviter de confondre les deux idées capitales : expiation, substitution, appliquées à la fonction du Messie souffrant, avec la forme qu'elles affectèrent plus tard quand on imagina de comparer le poids du péché de l'humanité corrompue avec le poids de la victime qui avait pu être offerte pour l'expier, et qu'on découvrit, en raisonnant sur ce problème, qu'il n'y avait qu'un homme absolument pur, et *qui en outre fût Dieu*, qui pût être agréé par Dieu comme une victime de valeur infinie, capable de balancer la masse immense du péché, et d'éteindre la dette contractée envers la justice. Selon ce système, il est clair que, la rançon une fois payée, l'homme était rendu à la parfaite pureté, en ce qui concerne le péché originel, sans avoir à participer lui-même en rien à l'œuvre de sa délivrance. Mais, pour l'Apôtre, l'opération a lieu moyennant la foi, au sein de la personne, et l'œuvre est interne ou elle n'est pas. Il n'y a que l'union parfaite au Christ qui puisse rendre le pécheur participant par la grâce à sa justice : « J'ai été, dit Paul, en termes d'une singulière énergie, crucifié avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis maintenant, c'est le Christ qui vit en moi. Pour ce qui est de ma vie présente dans la chair, c'est une vie dans la foi : dans la foi au fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi[1]. » On reconnaît là très exactement le sacrifice que Jésus réclamait des disciples qui voudraient *le suivre*. Paul *suivait*

(1) *Epître aux Galates*, II, 19-21.

Jésus par sa vie toute de douleurs et de dévouement, et ce n'est point d'une autre manière qu'il entendait être *racheté et justifié*. Sentir réellement qu'on a le Christ en soi, voilà le signe de la foi. L'Apôtre ne craint pas d'engager ses fidèles de Corinthe à mettre leur foi à l'épreuve sur ce point (ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει). C'est par là que lui-même éprouve la sienne.

L'idée qu'on se fait communément de la foi du chrétien s'est fort altérée et dégradée, quand on a réduit cette foi à la croyance que les choses rapportées dans l'Ancien et le Nouveau Testament sont vraiment arrivées. Même quand on ajoute, afin de faire plus facilement accueillir l'idée du salut par la foi, qu'une foi sincère ne manque pas de susciter des œuvres de justice, — fait contestable, fait continuellement et de tout temps démenti, — on est encore loin de la considérer comme capable, hormis en des cas bien extraordinaires, de produire le sentiment d'*avoir le Christ en soi*, et de *vivre la vie du Christ*. D'un autre côté, il paraît excessif de réclamer de la faiblesse humaine le sacrifice entier de soi-même, dans les termes de Jésus et de Paul, et de compter, pour y parvenir, sur un état d'exaltation d'âme qui n'a pu se produire que chez le petit nombre, à la faveur de l'imagination populaire de la fin prochaine du monde et du dernier jugement. Et cependant le salut par la foi n'est moralement compréhensible qu'à la condition de cette identification subjective de l'homme pécheur avec l'Homme sans péché, fils de Dieu, parce que à cette condition, et avec ce sens de la foi seulement, la justice est certaine. C'est ainsi que nous devons comprendre une thèse de justification sans la justice, qui a toujours gardé un air de paradoxe, parce que l'idée de la foi ne pouvait plus être ce qu'elle a été pour Jésus *vivant dans son Père*, et ce qu'elle a pu rester quelque temps pour les apôtres *vivant dans le Christ Jésus*. Paul en a fait la théorie, mais n'en n'a point transmis l'intelligence aux docteurs, après l'époque et au delà des circonstances où elle était née.

(1) *Deuxième aux Corinthiens*, XIII, 5-6.

VII

La communion avec le Christ étant un acte d'amour, d'amour des hommes, comme l'avait été son sacrifice, c'est l'amour qui, dans cette communion et dans cette foi, termes identiques, produit sans Loi la justice. Paul fait l'éloge de l'amour (ἀγάπη), à la fois comme de la racine profonde et nécessaire de tout bien, et comme du terme dernier de la perfection. Sa pensée refuse de s'arrêter à l'état intermédiaire des relations humaines, dans lequel la justice formelle, une loi, sont choses nécessaires. La Loi est un ordre passé, impliquant le péché ; l'ordre à venir, qui est proche, est étranger à l'un et à l'autre. On ne peut pas exposer cette doctrine et faire autrement que de citer les plus illustres des textes qui s'y rapportent. « Quand je parlerais les *glosses* des hommes et des Anges, si je n'ai pas l'amour, je ne suis qu'un airain sonnant ou une cymbale retentissante. Quand j'aurais le don de prophétie, et que je saurais tous les mystères et toute la science, et que j'aurais la foi jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien ; et quand je distribuerais tous mes biens, quand je donnerais mon corps à brûler, si je n'ai pas l'amour, tout m'est inutile.

« L'amour est patient, il est bon ; l'amour est exempt d'envie, de fatuité, d'enflure ; il est honnête, il ne poursuit pas l'intérêt propre, il ne s'irrite pas, ne pense pas le mal, ne se plaît pas à l'injustice ; il se complaît dans la vérité ; il supporte tout, il croit tout, il espère tout, il résiste à tout.

L'amour ne passe point. Les prophéties, elles prendront fin ; les glosses, elles cesseront ; la science, on n'en aura que faire. Car notre connaissance n'est que partielle, et partielle notre prophétie ; mais quand viendra l'état parfait (τὸ τέλειον) ce qui n'est que partiel prendra fin. Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; devenu homme, j'ai mis fin à mes choses d'enfant. Aujourd'hui, nous voyons dans un miroir, obscurément ; nous verrons alors face à face. Aujourd'hui, je connais partiellement, alors je connaîtrai comme je suis connu. — « Maintenant, c'est le temps de la foi, de

l'espérance et de l'amour. Des trois, l'amour est le meilleur [1].»

La foi ardente est dominée par l'amour dans cette page sublime, ainsi qu'il est dit dans la dernière ligne. Paul est, sous ce rapport, comme sous plusieurs autres, le pur et fidèle disciple de Jésus; mais, quoique placé, comme ce dernier, au point de vue du monde condamné et finissant, il adresse son enseignement moral à des Églises naissantes, et qui tendent à s'organiser, au lieu de n'avoir devant lui qu'un très petit nombre de disciples détachés de tout et n'ayant pour bien que lui. Aussi les préceptes et les recommandations de Paul *aux chrétiens* ne sont déjà plus ceux du sacrifice absolu : suivre le maître, porter sa croix ; mais ce sont de pressants conseils d'égalité fraternelle et de *charité*, selon la spécification de sens que l'Église devait faire subir au mot *caritatem*, équivalent latin du grec ἀγάπη. Et ces premiers chrétiens, on le voit par les *Epîtres* mêmes, en avaient grand besoin, malgré ce qu'on a pu se figurer dans la suite, en oubliant le peu que valent en tout temps les hommes, comparativement à leur propre idéal [2]. Le caractère pratique de cet enseignement moral a permis à l'Apôtre d'ajouter aux préceptes généraux de l'amour du prochain, que Jésus avait élevés à l'absolu, une formule admirable qui a le grand mérite de ne le céder à aucune pour la pureté et l'universalité, et toutefois de rester, quoique si rarement appliquée, à la réelle portée de la nature humaine : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais *tâche de vaincre le mal par le bien.* » Le grec est plus concis : νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν [3].

Toute la morale de Paul se renferme, aussi bien que le reste de sa doctrine, dans le domaine religieux. Il reconnaît non seulement l'indépendance de l'ordre politique, non seulement le pouvoir exercé du dehors, dans le sens de la formule évangélique : *Rendez à César ce qui est à César*, mais il va jusqu'à affirmer l'ordre divin de l'autorité civile et l'obligation de s'y soumettre. Il le fait dans les termes les plus énergiques. C'est, dit-il, un devoir de conscience, et non pas une simple nécessité (ὑποτάσσεσθαι διὰ τὴν συνείδησιν) d'obéir aux magistrats, car ils exercent une charge de Dieu [4]. Les persé-

(1) *Première aux Corinthiens*, XIII.

(2) Voyez surtout, *ibid.*, XI, 17-22; 28-34.

(3) *Epître aux Romains*, XIII, 8-21; XIII, 8-10.

(4) *Epître aux Romains*, XIII, 1 sq.

cutions, au nom de l'État, contre les chrétiens, n'étaient pas commencées à cette époque, mais des troubles naissaient partout du fanatisme intraitable des Juifs. Les horreurs commises par Néron, et dont Paul lui-même fut apparemment l'une des victimes, n'eurent pas encore le caractère de poursuites pour cause de religion. Plus tard, et malgré les persécutions, malgré les sentiments de haine, et quelquefois de vengeance, suscités contre un monde pervers, et jusqu'à la veille du jour où les évêques obtinrent les moyens de s'immiscer dans le *temporel*, on sait que les représentants autorisés du Christianisme, les apologistes, firent profession pour les chrétiens de fidèle sujétion à l'Empire, hormis l'accomplissement d'actes touchant la religion, contraires à leur conscience. Et c'était, comme c'est encore, la plus juste attitude en cette matière. On a tort de la croire nécessairement fondée sur une doctrine de soumission pure et simple du citoyen au dépositaire du pouvoir quel qu'il puisse être ; car ce n'est pas à l'homme en tant que citoyen qu'elle s'adresse, mais en tant que membre de l'Église, et, *en cela*, étranger à l'État, ni supérieur ni inférien, ni ordonnant, ni obéissant. Encore moins faut-il y voir, comme on l'a dit, « un pacte entre la puissance spirituelle et celles du dehors, pour condamner le monde à une irrémédiable servitude [1] ». C'est bien plutôt cette formule qui, parlant de *puissance spirituelle*, concède ce qu'avant tout il faudrait nier. Une Église, une religion ne doivent disposer matériellement d'aucune puissance ; voilà ce que dit la morale, parce que la foi et l'amour, et les actes eux-mêmes, en ce qui n'intéresse point le droit d'autrui, ne se commandent pas matériellement. C'est quand l'Église a entrepris de gouverner l'État au spirituel, mais dans le fait au moyen de mesures civiles et pénales du genre le plus temporel, au lieu de laisser les sujets ou citoyens, selon les temps, remplir leurs devoirs dans l'Empire ou dans la cité, sans y rencontrer ou y apporter aucune autorité religieuse prétendue, c'est alors qu'a pris naissance la plus complète servitude à laquelle les hommes se soient jamais condamnés. Il est clair que si l'Église primitive avait enseigné à ses sujets spirituels la désobéissance à l'Empire et le refus de l'impôt, sous ce prétexte que les princes « sont les ministres des peuples », et n'ont droit au respect qu'autant qu'ils « gouvernent au profit des peuples »

(1) Ernest Havet, *Le Christianisme*, t. IV, p. 179.

et qu' « un Néron ne peut pas être un ministre de Dieu », l'Église se serait ainsi attribué, au fond, dès le temps de Néron, le même pouvoir théocratique auquel prétendirent ses représentants, les grands papes du moyen âge,

Quelle qu'eût pu être la pensée de Paul, au cas où il se serait cru chargé de légiférer au nom de Dieu, ou du Christ, pour une société, pour un établissement terrestre destiné à durer, il est certain que l'attente de la parousie dut le détourner de toute préoccupation politique, et, par conséquent, d'une doctrine théocratique qui aurait été à ses yeux sans matière et sans raison d'être. Ses ordonnances se rapportent toujours aux Églises, il voudrait que leurs membres, quand ils ont entre eux des difficultés, prissent parmi eux des arbitres pour en décider ; non qu'il entende les constituer en sociétés séparées suivant d'ailleurs le train du monde, mais au contraire parce que les lois du monde doivent leur demeurer étrangères, à eux, disciples du Christ, obligés de supporter le tort qui leur est fait, plutôt que de porter plainte contre le frère [1].

Les seuls règlements qu'il leur donne sont de ceux qui ne peuvent pas attendre, pour leurs réunions de prière et de prophétie, pour leurs *agapes*, pour la tenue des femmes, qu'il veut être voilées et silencieuses dans les assemblées, humbles en tout et soumises à leurs maris, enfin pour la casuistique du mariage, indissoluble en thèse générale. Nous ne disons rien ici des polémiques de Paul avec les Judéo-Chrétiens, au sujet de la circoncision et des aliments impurs, de l'usage des viandes « offertes aux idoles ». L'Apôtre ne varia, dans la pratique et le précepte, à ce sujet, grande matière de reproches en son temps, il ne se fit « tout à tous » dans l'intérêt de la conquête des âmes, que parce qu'au fond rien ne lui était plus indifférent ; et la raison de cette largeur de vues était double chez lui : à la considération du peu d'importance intrinsèque de ces choses, se joignait la pensée toujours présente, qu'il n'y a rien que de tout à fait provisoire en ce monde, et que cela ne vaut pas la peine de changer ce qu'on trouve établi. « Que chacun marche dans la condition que le Seigneur lui a départie, et tel que Dieu l'a appelé : c'est ce que je statue pour toutes les Eglises. Quelqu'un était-il circoncis, qu'il ne ramène pas son prépuce. L'avait-il, qu'il ne le retranche pas.

(1) *Première aux Corinthiens*, VI, 5-11.

La circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien, le tout est d'observer les commandements de Dieu. Que chacun reste appelé comme il a été appelé. Etais-tu esclave ? n'en prends pas souci. Même quand tu pourrais devenir libre, use plutôt de ton esclavage. Car celui qui est appelé, étant esclave, à la communion du Seigneur est l'affranchi du Sauveur, de même que qui est appelé étant libre est l'esclave du Seigneur. Vous avez été payés cher; ne vous rendez pas esclaves des hommes. Que chacun, mes frères, reste auprès de Dieu dans l'état où il a été appelé [1]. »

Rien n'est plus puéril que de demander quelle a été, sur l'esclavage, l'opinion de l'homme qui a écrit ces lignes. Pour avoir une opinion sur ce sujet, il faut considérer l'esclavage comme une institution, et, quand on pense à une institution, c'est pour lui supposer un intérêt et une durée. Mais c'est ce que Paul ne fait pas. *Il n'y a ni libre ni esclave*, non plus que Juif ou non Juif, mais toute la question qui mérite attention est de savoir comment, dans quelles pensées, dans quels sentiments, et non pas dans quelle condition sociale, on sera trouvé par Dieu *tout à l'heure*, quand il viendra. L'Apôtre envisage, au fond, avec cette même indifférence, l'état de virginité ou de mariage, beaucoup plus qu'il ne préfère peut-être la virginité, sous l'influence, quoique Juif, d'un sentiment déjà répandu et qui allait rapidement grandir. Il s'en explique avec la plus parfaite clarté. Il ne pense point aux conditions bonnes ou mauvaises de la vie humaine et de l'ordre social, mais bien à la fatalité prochaine (ἐνεστῶσαν ἀνάγκην) : « Es-tu lié à une femme, ne cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme, ne cherche pas une femme. Si tu te maries, tu ne pèches point, si une vierge se marie, elle ne pèche point. Seulement on s'occasionne ainsi les troubles de la chair, et je voudrais vous les épargner. Je vous dis ceci, mes frères : *le temps est court; pour ce qui en reste*, que ceux qui ont des femmes soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui s'affligent comme s'ils ne s'affligeaient pas : ceux qui jouissent, comme s'ils ne jouissaient pas ; ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, et ceux qui usent des biens de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas. Car la figure de ce monde passe (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου) [2]. » La raison invoquée à l'appui de

(1) *Première aux Corinthiens*, VI, 25-40.
(2) *Ibid.*, 25-40.

ces conseils est que les occupations nées du mariage nous détournent de l'unique pensée nécessaire. L'Apôtre n'interdit rien, mais l'opinion qu'il exprime en finissant irait très sûrement, si elle pouvait être suivie, à cette fin du monde à laquelle il aurait voulu qu'on pensât constamment : « Celui qui marie sa fille fait bien, dit-il, et celui qui ne la marie pas fait mieux. » Les veuves peuvent sans péché se remarier; elles seront plus heureuses, si elles restent comme elles sont : c'est sa façon de penser (γνώμη), et il croit *avoir l'esprit de Dieu* (δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν).

Dans les circonstances où se trouvaient les premiers chrétiens, c'eût été une question à se poser non seulement oiseuse pour eux, mais impie, que celle de savoir si la recherche des fonctions publiques était compatible avec la foi chrétienne; de même que les philosophes se demandaient bien si elle l'était avec la *sagesse*. Sans cela, nul doute que les devoirs et la nécessité de la politique n'eussent été jugés plus contraires encore que les soins et les soucis domestiques à la pensée et à la préparation du dernier jour. Telle est la différence profonde entre le christianisme primitif, — qui est le christianisme pur et simple, qui condamnait le monde et prévoyait sa fin, — et le christianisme historique, qui a été un compromis avec le monde afin de le gouverner.

VIII

Il ne faut pas oublier que la perspective de la fin du monde, en vue de laquelle le chrétien était invité par l'Apôtre à cesser de porter intérêt aux choses du présent, à sa condition bonne ou mauvaise, et à toute ses satisfactions ou espérances possibles en cette vie, n'était, pour l'homme de foi, rien de moins que sa propre résurrection après sa mort, suivie de sa vie éternelle, si même ce n'était cette dernière à commencer incessamment, sans avoir à subir la mort[1]. Cela est d'autant plus remarquable que rien ne se mêle aux sentiments de Paul, sur ce chapitre, de cette haine ou de ce mépris du plaisir sain et naturel, et de cette fureur de mortification dont l'origine et le développement appartiennent au monde alexan-

(1) *Première aux Corinthiens*, xv, 51-52.

drin. Il était, en ce point capital, fidèle à l'esprit de Jésus, tel qu'il apparaît si vivement dans les synoptiques ; son détachement du monde était du même genre et partait du même principe ; et il s'unissait à Jésus, dans la croyance à sa résurrection, non pas simplement selon le sens intellectif que nous donnons au mot *foi* : une croyance que les choses sont réellement, ou sont arrivées ; mais dans un sens métaphysique et moral très particulier : celui de l'union à une personne transcendante, objet de cette foi. Le vrai disciple de Jésus prend une part réelle à sa mort et à sa résurrection, selon cette doctrine. La mort, il est vrai, ne s'entend pour lui que du renoncement mental *au corps de chair et de péché*, mais la résurrection est une réalité future, qui doit s'ensuivre, et dont la condition est une identification mystique avec le Christ, semblable à celle que le Christ a avec Dieu. Cette conception est d'une espèce assez différente des dogmes ou hypothèses philosophiques, pour que l'Apôtre, en l'exposant, juge bon d'écarter les habitudes d'esprit nées de ces spéculations humaines :

« Gardez que quelqu'un ne vous perde par la philosophie (ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας), par une vaine tromperie, conforme à la tradition des hommes et aux éléments du monde, et non point au Christ ; car c'est dans le Christ que réside le *plérôme* de la divinité, corporellement ; et vous, c'est en lui que vous trouvez votre *plérôme* (καὶ ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι) ; en lui, qui est le chef de toute autorité et de toute puissance[1]. En lui vous êtes circoncis, non de main d'homme, mais par ce *dépouillement du corps de la chair*, qui est la circoncision du Christ ; vous êtes ensevelis avec lui par le baptême » — figure tirée de l'acte de l'immersion — « et vous êtes aussi ressuscités en lui *au moyen de la foi dans l'énergie divine qui l'a ressuscité d'entre les morts*[2]. »

La même pensée, sur la vertu de la foi pour causer une résurrection, dont l'Apôtre parle comme si elle était dès maintenant acquise au croyant par une sorte d'opération interne,

(1) Nous avons déjà vu cette expression : *plérôme de la divinité*. Celui en qui *réside* (κατοικεῖ) ce plérome est rempli des dons de la divinité, mais c'est qu'il les tient de Dieu, et cela corporellement. La proposition qui résulte du texte : *Le disciple du Christ est au Christ ce que le Christ est à Dieu*, montre bien que le siège du plérôme de la divinité n'est pas la divinité, non plus que le disciple du Christ n'est le Christ.

(2) *Epître aux Colossiens*, II, 8-12.

est développée dans une épître d'authenticité inattaquable : « Ne savez-vous pas que nous tous qui sommes baptisés dans le Christ Jésus, nous le sommes en ce qui touche sa mort. Nous avons été ensevelis avec lui par ce baptême pour la mort (διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον », — pour la mort du vieil homme, — « afin que, de même que le Christ est ressuscité d'entre les morts, pour la gloire de son Père, nous-mêmes nous marchions dans une nouveauté de vie. Si nous avons été mis en affinité de nature avec lui (σύμφυτοι), par la similitude de sa mort, dans le baptême, nous le serons également par celle de son retour à la vie, puisque, nous le savons, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût détruit le corps de péché, et que nous ne fussions plus esclaves du péché. Car celui qui est mort » — mort en ce sens — « obtient la justification par rapport au péché, et si nous sommes morts avec le Christ (σὺν χριστῷ), nous croyons que nous vivrons aussi par lui (ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ). Nous savons, en effet, que le Christ, ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus. La mort ne l'a plus en sa puissance. Quand il est mort, c'est par le péché, une seule fois. Mais vivant, il vit pour Dieu. Ainsi, vous, regardez-vous comme morts par le péché, mais vivants, par Dieu, dans le Christ Jésus [1]. »

Cette efficacité de la foi pour le salut est une grâce de Dieu : « Dieu qui est riche en miséricorde, dans ce grand amour dont il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos transgressions nous a faits revivre *avec et par le Christ* (συνεζωοποίησεν τῷ χριστῷ), et vous êtes sauvés par grâce. Il nous a ressuscités, il nous a fait asseoir dans les régions célestes, *dans le Christ,* afin de montrer aux âges à venir la richesse extrême de sa grâce... Vous êtes sauvés par la grâce, au moyen de la foi, et cela non par votre œuvre, mais c'est un don de Dieu [2]. Le Christ est l'homme éternel, prédestiné par les conseils de Dieu à relever la postérité pécheresse d'Adam, l'homme pécheur, mort par le péché : « Comme la mort est venue par un homme (Adam), la résurrection vient par un homme (Jésus le Christ) et de même que tous meurent dans Adam, de même tous seront faits vivants dans le Christ [3]. » Cette mort *dans Adam* doit s'entendre en ce sens que tous les

(1) *Epître aux Romains*, VI, 3-11.
(2) *Epître aux Ephésiens*, II, 4-8.
(3) *Première aux Corinthiens*, XV, 21-22.

hommes ont été et sont par nature ce qu'Adam a été, et, pécheurs comme lui, sont morts et meurent comme lui. Quant à la vie future de *tous*, elle est sujette à une grande restriction, puisqu'elle dépend de la foi, condition de la justification par grâce divine. Ce n'est point pour Abraham seul qu'il est écrit dans la *Genèse* que *la foi lui fut imputée à la justice ;* c'est pour nous, dit Paul, usant d'un procédé familier de l'exégèse de son temps, et érigeant les faits ou paroles de l'Ecriture en types et images prophétiques de l'avenir chrétien : « pour nous qui croyons en Celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus, notre seigneur, livré pour nos péchés et ressuscité pour notre justification[1] ».

Cette liaison d'idées : ressuscité *pour* notre justification, dénote l'extrême importance que la résurrection de Jésus, regardée comme un fait, prend dans la doctrine, et non pas seulement dans la simple croyance de Paul. Son idée, ici, est que la résurrection de Jésus étant la constatation de sa vie non soumise à la mort, et, par suite, de sa qualité de Christ, témoigne de la réalité de l'absolution que nous obtenons grâce à son sacrifice. Or cette absolution est la justification même, pourvu que nous l'appliquions par notre foi. On peut dire ainsi que la résurrection de Jésus, fondement de la foi et de l'espérance, a eu pour fin cette justification, ou en a été la cause. Les termes de relation *par, pour, dans, à cause de, au moyen de*, ont souvent des sens mal déterminés, dans le langage de l'Apôtre, et doivent s'interpréter alors par des motifs intrinsèques à l'ensemble des idées, plutôt que grammaticalement à la rigueur[2]. On a de fréquentes occasions de se souvenir, en lisant les Épîtres, de la naïve exclamation de certain commentateur de la Renaissance : « *O utinam Aristotelis potius quam Gamalielis discipulus fuisset !* » (Sc. B. Paulus.)

La pensée de la résurrection était pour Paul quelque chose

(1) *Epître aux Romains*, IV, 22-25.

(2) Les traductions des épîtres sont, à bien des endroits, d'une obscurité qu'on cherche peu à dissiper, à la fois *trop littérales*, par l'effet de la timidité de l'interprète, et de son respect pour ce que le texte a de vague ou de mal lié logiquement, et *trop peu littérales,* à raison de la fâcheuse habitude, aussi nuisible là que dans les traductions des œuvres philosophiques des anciens, de rendre les mêmes termes de l'original par des termes différents, censés équivalents, ou des termes différents par des termes pareils. Certaines infidélités naissent aussi des préjugés des traducteurs, par exemple de la confusion si commune entre l'homme Messie de Paul et le mythologique Dieu second, la Parole divinisée du quatrième Evangile.

de plus qu'une croyance ordinaire, ou que ce qu'on appelle ainsi. C'était plus que le premier et le dernier mot de sa doctrine, c'était sa vie, sa vie *dans sa mort*. Nous portons, écrivait-il, parlant de lui au pluriel, après avoir fait allusion aux douleurs de sa mission, « nous portons çà et là la *mortéité* (τὴν νέκρωσιν) de Jésus *dans le corps*, afin que la vie de Jésus se manifeste à son tour dans notre corps ; car nous qui vivons allant à la mort (ζῶντες εἰς θάνατον) nous sommes livrés sans cesse à cause de Jésus, pour que la vie de Jésus se manifeste en notre chair mortelle, en sorte que la mort opère en nous » — en nous, l'Apôtre — « et en tous la vie. Nous avons le même esprit de foi qui a inspiré ces paroles de l'Écriture : *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé*. Nous croyons, c'est pourquoi nous parlons. Nous savons que celui qui ressuscita le seigneur Jésus nous ressuscitera avec Jésus, et nous produira avec vous dans la vie [1]. »

Dans la dernière et peut-être la plus belle de ses lettres, écrite de sa prison de Rome et dont on comprend difficilement, en la lisant, que l'authenticité ait pu être contestée, tant elle exprime de sentiments personnels ardents et touchants, Paul parle de son œuvre, de sa mort, au fond désirée, et de ses espérances, en termes d'une absolue confiance en sa résurrection par sa vie dans le Christ, dès à présent acquise : Ma vie est Christ (ἐμοὶ τὸ ζῆν χριστός) et la mort m'est un gain. Vivre dans la chair est, pour moi, l'intérêt de mon œuvre et je ne sais ce que je préfère. Car je suis pressé de deux côtés : mon désir est pour la délivrance, et pour être avec le Christ ; ce serait de beaucoup le meilleur ; mais il est plus nécessaire que je demeure en la chair, à cause de vous. Dans cette persuasion, je sais que je resterai avec vous tous pour votre avancement et pour la joie de la foi [2]. »

Cette prévision ne fut point justifiée, mais on n'a que des conjectures sur la fin de la carrière de l'Apôtre, au milieu des tribulations que lui causaient la haine des Juifs et des Judéo-Chrétiens, et l'accusation qui le tenait prisonnier du Prétoire. Son œuvre était déjà, sans qu'il le sût, accomplie, et elle l'était bien par la puissance de la foi. Cette foi qui transporte les montagnes, selon le dire de Jésus, avait fait du mystère de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ cette

(1) *Deuxième aux Corinthiens*, IV, 10-14.
(2) *Aux Philippiens*, I, 21-25.

religion commune des nations, qui devait supplanter les cultes nationaux.

IX

Si l'on ne se contente pas d'une idée des plus vagues, pour se rendre compte de la théorie du *Christ en nous*, de notre vie qui *devient Christ*, de cette *mortéité*, — non pas mortalité seulement, — et de cette *corévivification* (νέκρωσις, συνεζωοποίησις) qui prennent place *dans nos corps* suivant que, par l'infidélité et le péché, nous nous rendons de plus en plus prisonniers de la nature corruptible et pécheresse d'Adam, ou que, au contraire nous devenons, grâce à notre foi, les sujets d'une *corésurrection* avec le Christ (συνέγερσις) ; si l'on fait attention à la force des expressions rapportées ci-dessus, qui montrent le travail de la mort ou de la vie en nous, selon que l'une ou l'autre développe son énergie dans notre organisme (ἐνεργεῖται), afin d'amener les phénomènes (ἵνα φανερωθῇ) qui répondent soit à la mortalité commune seulement, soit à l'incorruptibilité de la vie de Jésus, il est difficile de n'être pas conduit à croire que Paul se représentait une double évolution physique, dont l'une allait aux fins ordinaires de la nature animale, et l'autre, par l'opération de l'Esprit (πνεῦμα), à une suscitation de la vie supérieure, telle qu'elle existe chez l'homme-Christ Jésus. Assurément, ce n'est pas indépendamment du miracle que l'Apôtre imaginait ce dernier procès. Mais en pareille question, qu'est-ce qu'un miracle ? Entendons-nous bien. Aucun homme de ce temps ne s'est montré, à en juger par ses écrits, aussi peu enclin que lui à s'occuper des œuvres théurgiques, et des *signes* d'une mission de prophète, dans l'acception juive du mot. Nous avons remarqué l'étonnant contraste entre les *Épîtres* de Paul et les *Actes*, qui sont ou ont passé pour être l'ouvrage de tels de ses disciples ou compagnons de missions. Nous avons distingué entre ses visions ou hallucinations, et les signes ou miracles dont s'alimente la crédulité populaire. De ces derniers, le seul, fondamental, il est vrai, est l'apparition de Jésus ressuscité, en son corps, aux *douze*, et à *plus de cinq cents frères* ; mais il y a apparence que ce corps était, dans l'opinion de Paul, ce qu'il devait être selon sa doctrine, un corps spirituel πνευματικός, transformé, glorieux : et le

miracle auquel il croyait rentre par là dans la catégorie des visions, lesquelles sont en soi réelles et non miraculeuses. Tout cela bien pesé, que devons-nous penser du miracle de la transformation de la nature humaine mortelle en nature humaine immortelle, par l'effet de la foi et l'action de la grâce? Ce miracle ne doit-il pas plutôt être envisagé comme une loi de la nature, au point de vue d'un penseur pour qui la nature entière est un miracle de la puissance divine? Les opérations de cette loi sont secrètes, sans doute, mais celles qui président à la formation et à l'évolution de l'organisme commun, de l'organisme d'Adam, sont-elles donc moins cachées à nos yeux? Nous verrons un jour les opérations de la palingénésie et de la vie en Christ, pensait l'Apôtre.

La doctrine de l'immortalité de l'âme lui est absolument étrangère. On dirait, si cela était possible, qu'il ne l'a pas connue, mais cela n'est pas possible. Nul doute qu'il ne mît l'opinion de la vie future naturelle au premier rang de ces tromperies et de ces vanités (κενῆς ἀπάτης) de la tradition et de la science helléniques, de cette philosophie qui est la perte de ceux qui l'écoutent[1]; qui leur donne à croire, en ce cas-ci, que l'homme peut regagner, sans la grâce de Dieu, la vie assujettie à la mort par la nature du *corps de péché*. Paul se faisait de l'âme une idée conforme à la tradition de sa nation, c'est-à-dire inséparable de la vie phénoménale, telle qu'actuellement elle se manifeste, et distincte, au contraire, d'un principe supérieur d'où la vie elle-même découlerait. C'est le sens très clair de l'opposition qu'il établit, citant l'Écriture, entre l'homme terrestre que Dieu a créé, et l'homme céleste, qui est le Christ ou procédant du Christ : « S'il y a un corps animal, dit-il, il y a aussi un corps spirituel. De même que, selon ce qui est écrit : *le premier homme, Adam, devint une âme vivante* (ψυχὴν ζῶσαν), le dernier Adam est devenu un esprit qui fait la vie (ζωοποιον)[2]. »

La preuve du sens inférieur et tout de mortalité que Paul donne à l'âme résulte de l'emploi qu'il fait du terme grec, du terme consacré à la désignation de l'âme (ψυχή) par ceux des philosophes anciens qui l'ont le plus distinguée du corps, de l'emploi, disons-nous, qu'il en fait comme épithète appliquée au corps corruptible. Ce corps est le *corps animal* (σῶμα

(1) *Aux Colossiens*, II, 8.
(2) *Première aux Corinthiens*, XV, 44-45.

ψυχικόν), tandis que le corps appelé à l'immortalité est le *corps spirituel* (σῶμα πνευματικόν), dont le Christ ressuscité a fourni le type, et auquel seront assimilés les corps des justifiés par la foi. Le premier est « chair et sang », par conséquent corruptible, et la chair et le sang ne peuvent être appelés au Royaume des Cieux, à l'incorruptible (οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ) [1]. Mais il est plus que probable que Paul se représentait l'image de l'homme céleste (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) comme extérieurement semblable à la forme humaine terrestre. Un passage topique de la Genèse, joint à l'impuissance de l'imagination, ne laissait guère d'alternative, et il a toujours été facile de porter la pensée sur des fonctions et des organes externes qui n'ont rien que de noble, et de laisser dans l'ombre l'organisme animal de proie, d'assimilation et de désassimilation, dans lequel le démiurge n'a pas mis sa ressemblance. Cette partie de l'héritage constitutionnel d'Adam, intimement liée aux passions de la « chair », s'évanouit, sans que l'Apôtre, auteur de la promesse, soit obligé de chercher une physiologie nouvelle. Les morts, dit-il, ressusciteront incorruptibles, et nous, — nous qui serons encore vivants de cette vie mortelle, au moment où la figure de ce monde est destinée à passer, — « nous serons changés » (καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα). On a vu ailleurs quand nous cherchions à nous rendre compte, en nous aidant de la doctrine de Paul, de la manière dont Jésus lui-même avait pu comprendre la résurrection des morts, comment cette transformation que l'Apôtre, fidèle à la tradition, se représentait comme un événement subit, une révolution, devait être la victoire de l'humanité sur la mort, et marquer le moment où, le péché prenant fin, le Christ vainqueur remettrait toutes choses et lui-même aux mains de Dieu [2]. En supposant, comme nous l'avons fait, que Jésus eût pensé que son corps ressuscité serait un corps ainsi transformé, et que les élus, après le jugement, recevraient des corps pareils, — opinion d'ailleurs conforme à son enseignement d'après les synoptiques, où il est dit que, après la résurrection, il n'y aurait ni femmes, ni maris, mais qu'on serait tous « comme des anges de Dieu dans le ciel » [3], — la doctrine élaborée par Paul aurait consisté à

(1) *Ibid.*, xv, 50.

(2) Voyez l'Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ, p. 43 (*Année philosophique* 1893).

(3) Matt. xxii, 30 et passages parallèles.

prendre le Christ Jésus pour le type du corps glorieux, et à la fois le moyen pour nous de réaliser personnellement ce type, en nous assimilant ou identifiant moralement, dès maintenant, à l'homme qui l'a porté sur la terre. La transformation doit se préparer, ainsi que l'indiquent certains passages des *Épîtres*, par la vie en Christ, telle que l'amour et le sacrifice la rendent déjà possible. Le Christ lui-même est présenté, à un endroit, comme l'agent et non pas seulement le moyen de la transfiguration des hommes qui attendent le Sauveur : « Il y en a beaucoup, je le dis en pleurant, qui sont des ennemis de la croix du Christ, et dont la fin sera la perdition. Leur Dieu est le ventre, et leur gloire la honte : ils ne savent rien que des choses de la terre. Mais notre société à nous est dans les cieux (τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Nous attendons de là notre Sauveur, Jésus le Christ, qui transfigurera le corps de notre bassesse, en la rendant conforme au corps de sa gloire (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ), par l'énergie de la puissance qui est en lui de se soumettre toutes choses [1]. »

X

La doctrine entière de Paul est fondée, comme la prédication de Jésus, sur un fait fatal des religions révélées, sur la séparation des hommes en deux classes, celle des croyants, et celle des incroyants. C'est une pensée dont l'obsession est constante, qui nous suit partout dans les Évangiles, et de là dans la littérature chrétienne ; et l'opposition ainsi établie, même entre ceux qui sont les sujets d'une même loi civile, aboutit au dualisme des élus et des réprouvés, au point de vue de l'au-delà, selon le jugement de ceux que leur foi classe dans les premiers. Que pensent alors ceux-ci du sort ultraterrestre de leurs adversaires ? La question s'est posée pour le christianisme primitif, en des circonstances qui obligent la critique à distinguer deux directions d'idées différentes, entre lesquelles il n'a pas pu ne pas s'établir une confusion. Il y a l'idée populaire, et il y a celle des esprits supérieurs. Un rapprochement s'était fait nécessairement entre les Juifs et les *nations*, ou l'hellénisme, depuis que les uns croyaient à la

(1) *Epître aux Philippiens*, III, 18-21.

résurrection, et que les autres avaient rationalisé et ennobli par la doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme les anciennes fables du Tartare et des Champs-Élysées. Des deux côtés, en effet, on envisageait un état futur et une rétribution des œuvres, qui, pour l'imagination vulgaire, ne pouvaient pas être autre chose qu'un lot de vie fortunée pour les *bons*, et des supplices pour les *méchants*, les supplices formant le mode accoutumé de satisfaction à tirer des méfaits suivant les vues communes des sociétés terrestres. Il arriva naturellement de là que la croyance à l'enfer, lieu de tourments, se répandit parmi les Juifs. Ils ne le substituèrent point à leur *schéol*, dont l'idée appartenait au temps où l'on ne supposait point de vie future, mais seulement une sorte de séjour, réel ou figuré, des ombres de ceux qui avaient été des vivants. Ils en trouvèrent la place après la résurrection et le dernier jugement, et il ne laissa pas d'être pour eux un équivalent du Tartare des Grecs, qui était, lui, une institution antique et permanente, ainsi qu'il convient à une doctrine des âmes immortelles. Les Juifs n'en avaient besoin qu'au moment de la clôture des destinées, tous les morts, antérieurement au dernier jour étant parfaitement morts, et exempts de peines aussi bien que privés des jouissances inséparables de la chair et du sang. Il ne s'en établit pas moins une similitude de conception, sur les points essentiels, entre l'enfer des premiers chrétiens et celui que Virgile a peint dans le sixième livre de l'*Enéide*. Il y a plus, c'est que l'idée de l'éternité des peines, conséquence de l'absolutisme que l'imagination de l'homme apporte si aisément en semblable matière, s'adaptait mieux à l'ordre judaïque des idées qu'à l'ordre hellénique. La doctrine des âmes ouvre la carrière à celle des transmigrations, et des phases successives de bonne ou mauvaise destinée selon les mérites ; mais la doctrine de la résurrection fait de l'histoire de l'humanité un drame unique, commençant à la création, et finissant au jugement des vivants et des morts, lequel établit un état de choses définitif, par conséquent éternel.

Il n'y a qu'un moyen, mais il y en a un, dans l'ordre judaïque des idées, d'éviter la doctrine de l'éternité des peines, si profondément répugnante à la croyance en la bonté, si ce n'est en la puissance divine, puisque cette doctrine admet le prolongement à l'infini d'un certain règne du mal après la clôture de l'histoire, tout en le supposant odieux à Dieu.

Ce moyen, c'est l'effacement du pécheur du « Livre de vie », sa disparition, liée à celle du péché et de la mort. Il n'y a point de doute, pour qui pénètre dans l'esprit des penseurs, encore plus qu'il ne s'attache à la lettre de l'Écriture, que ce n'ait été là la solution très simple de ceux qui ont vu dans la révélation du Christ la promesse et la doctrine de *vie*, et, en dehors de la vie ainsi comprise, *la mort*, cette même mort qui avait été regardée comme la fatalité de la nature humaine et le juste salaire du péché, avant la promesse, avant l'ouverture de la voie de la justification.

Il est fort difficile, quelque intérêt qu'y trouve une herméneutique nouvelle, de se dissimuler que certains passages des Évangiles synoptiques portent les traces d'une croyance populaire à l'enfer, telle que nous la définissions tout à l'heure. Elle s'exprime énergiquement, cette croyance, dans le livre de l'Apocalypse. Elle se montre plus ou moins dans les ouvrages des temps apostoliques, ou de ceux qui les suivent de près, jusqu'à ce qu'elle devienne universelle dans l'Église. Mais les Évangiles, dans les rédactions que nous en avons, appartiennent à une époque déjà différente de celle de Jésus, et même de Paul ; ils ne rendent vraiment témoignage que pour les idées de leurs auteurs et du milieu où ils vivaient, en ce qui touche *les expressions* dont ils se servent pour parler du sort des pécheurs. Le *fond* de la pensée dont ils relèvent est plus probablement l'opposition de la vie et de la mort, en correspondance avec l'attitude de l'âme vis-à-vis du sacrifice du Christ.

L'apôtre Paul est tellement pénétré des besoins religieux immédiats des fidèles de ses Eglises, et de la nécessité de leur préparation à la seconde venue du Christ, qu'il leur parle comme si la résurrection n'intéressait qu'eux seuls, les uns qui seraient morts, les autres encore vivants, au jour de la parousie ; et il est si éloigné du point de vue d'un auteur qui fait connaître sa doctrine, et doit naturellement l'étendre à tous les points principaux de son sujet, qu'il oublie, ou néglige de dire, ou ne s'inquiète pas de savoir si tous les hommes ressusciteront, et non pas les assimilés au Christ seulement ; — on ne fait que le supposer, à cause de l'idée çà et là reproduite d'un jugement universel ; — et quelle est la condition des morts attendant le jugement ; et enfin quel doit être le sort des non chrétiens et des impies. Les impies sont, il est vrai, désignés comme voués par leur éloignement

du Christ à *l'éternelle mort*, à *l'éternelle perdition*, mais ces termes ne nous instruisent pas catégoriquement sur le fait de leur résurrection et sur celui de leur condamnation *juridique*. La doctrine de la mort, au sens propre, du pécheur résulte de la force de la pensée générale sur la mort naturelle, et sur la vie dans le Christ, et puis d'une preuve négative, et néanmoins solide : c'est que la perspective d'un enfer, d'un *lac de feu et de soufre* comme parle l'Apocalypse est une chose à n'être point passée sous silence, par un apôtre qui y croirait [1].

XI

Le partage des enfants d'Adam entre la destinée mortelle de ceux qui restent soumis à la loi physiologique, et le salut, c'est-à-dire la vie assurée, à ceux qui obtiennent la justification par la foi et par l'union au Christ, ce dualisme, envisagé au point de vue du plan divin, réclame une explication. Que la foi, œuvre de l'amour et de la volonté de l'individu, soit le moyen de son élévation à la vie perdurable, cela se comprend, mais pourquoi le pouvoir d'user de ce moyen n'est-il pas donné à tous. Si la justice est impossible à la nature, pourquoi la grâce ne peut-elle y suppléer universellement ainsi qu'elle le fait pour plusieurs ? Paul dit bien que Dieu « a livré son fils pour nous tous », que le Christ « est mort pour nous » ; qu'il est « assis à la droite de son père, à qui il parle pour nous » et il prend pied de là, dans un passage éloquent, pour se dire exempt d'incertitude, et s'affirmer lui-même, avec les fidèles auxquels il écrit, comme du nombre des « élus de Dieu » (ἐκλεκτῶν θεοῦ), de ce Dieu qui est, dit-il, l'auteur de la justification. Cependant le fait montre bien que le sacrifice ne profite pas à tous, et que tous ne sont pas justifiés. Ce mot même : les élus, témoigne assez que ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. Or n'est ce pas à Dieu que remontent toute action, toute puissance et toute connaissance, en définitive ? et la prédestination n'est-elle pas une conséquence logique de la connaissance anticipée des choses ? « Ceux que Dieu a connus d'a-

(1) Voyez l'Étude sur la doctrine de Jésus-Christ, p. 50 sq., et la *deuxième aux Thessaloniciens*, I et II.

vance (οὓς προέγνω), il les a aussi prédestinés (προώρισεν), pour être semblables à l'image de son fils, et afin que celui-ci fût l'aîné de beaucoup de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés[1] ».

L'Apôtre, que nous avons vu s'efforcer de prémunir ses fidèles contre les vaines et dangereuses recherches de la philosophie, se jette ici dans l'abîme de la théologie absolutiste, moins sous l'influence de ses traditions nationales, pour lesquelles la toute-puissance de Dieu était restée un point pratique, et non métaphysique, qu'en sa qualité d'ancien pharisien[2], et peut-être aussi de disciple inconscient d'une doctrine dont toute la haute spéculation de son temps était profondément imbue : le stoïcisme. Il formule cet énoncé absolu, qui ne laisse à la thèse de la liberté que la ressource du sophisme : « C'est Dieu qui fait en nous le vouloir et le faire (ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν) à son bon plaisir[3]. Il fait l'élection et la prédestination antérieures à la création même : « Il nous a élus en lui avant la création du monde, pour que nous fussions saints et immaculés devant lui dans l'amour, et il nous a prédestinés à être ses enfants d'adoption par Jésus le Christ, en lui, suivant le bon plaisir de sa volonté[4]. » Enfin, Paul n'hésite pas à mettre Dieu en coopération avec Satan et ses œuvres, ses *signes*, ses prodiges, pour achever de séduire et de perdre, au jour de la révélation de l'antichrist, « ceux qui ferment leur cœur à l'amour de la vérité, qui les sauverait » : — « Dieu leur envoie une force d'égarement pour les faire croire au mensonge, afin que tous ceux-là soient jugés (ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες), qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui se sont plu dans l'iniquité[5]. » On remarque que, dans l'expression de ce sentiment, où il entre plus de haine que d'amour, l'Apôtre si pénétré de la puissance de Dieu qui prédestine fait peser une responsabilité sur l'homme que séduit le mensonge. Dieu n'intervient que pour le confirmer dans son erreur, et rendre son jugement, sa condamnation plus palpable. Et de cette erreur, pourtant, il est lui-même, Dieu,

(1) *Epître aux Romains*, VIII, 31-39 ; — 29-30.
(2) *Aux Philippiens*, III, 5.
(3) *Ibid.*, II, 13.
(4) *Aux Ephésiens*, I, 4-5.
(5) *Deuxième aux Thessaloniciens*, II, 10-11.

le premier et l'éternel auteur. Ce n'est qu'un cas, entre tant d'autres, de la contradiction où la raison pratique manque rarement d'entraîner les penseurs prédéterministes.

Paul se trouve engagé à donner à la question de l'Election divine un développement doctrinal particulier, à cause de l'étrange situation où il se met, en fondant, avec de certains petits nombres de Juifs et de païens, des églises séparées du corps d'Israël, et qui se regardent comme une élite nouvelle et unique aux yeux de Dieu, alors qu'Israël a toujours été jusque-là, pour ses enfants, le peuple élu, l'objet des promesses faites à Abraham pour sa postérité. La masse de la nation juive refuse sa foi au Christ : Dieu a-t-il donc rejeté son peuple? « Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens pas, ma conscience me rend témoignage, dans l'Esprit saint, que ma tristesse est grande, et que j'ai au cœur une douleur incessante. Je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères, mes parents selon la chair, qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la législation, le culte et les promesses ; à qui appartiennent les patriarches, et desquels est né le Christ selon la chair. » Mais le fait est que ce sont eux qui deviennent « anathème », si la foi nouvelle est vraie, à laquelle ils se refusent. Dieu a donc changé? Paul lève l'objection en distinguant de la descendance généalogique d'Abraham sa descendance spirituelle : c'est dans celle-ci que se trouvent les « fils de la promesse », dit-il, et il prouve par des textes de la *Genèse* que Dieu n'a jamais reconnu les droits du sang. D'entre les propres fils d'Abraham, ceux d'Isaac ont été les objets de l'élection divine, et non ceux d'Ismaël. A la génération suivante, Dieu dit, selon l'Ecriture : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü. » « Que penserons-nous donc? Entre-t-il en Dieu de l'iniquité? Cela ne se peut. Car il a dit à Moïse : j'aurai pitié de qui j'ai pitié, et compassion de qui j'ai compassion. » C'est par des textes et non par des raisonnements que Paul combat le privilège d'Israël. Il rappelle l'endurcissement du cœur de Pharaon, motivé par le désir de faire ressortir la puissance de Dieu, et conclut que tout dépend de la volonté de Dieu, non de celle de l'homme. Cependant, arrivé à ce point de son argumentation exégétique, il ne peut échapper à l'objection tirée de l'existence des commandements de Dieu, et de sa colère contre les pécheurs : « Qu'a-t-il à reprocher? Quelqu'un résiste-t-il à sa volonté? » Et là vient l'exclamation fameuse : « O homme, qui es-tu, toi,

pour contester avec Dieu ! Le modelé dit-il au modeleur : Pourquoi m'as-tu fait tel ? L'ouvrier en céramique n'a-t-il pas le pouvoir de faire avec la même argile pétrie un vase pour des usages nobles, un autre pour des usages vils [1] ? »

Il y a moins d'énergie et de résolution, les marques de tâtonnements et de composition artificielle sont visibles, dans la théorie que l'Apôtre essaie ensuite de construire pour sauver Israël de la condamnation définitive et irrémédiable. En ce qui touche les individus, leur prédestination pure, l'arbitraire de la grâce divine antécédente à la création, nul adoucissement ne peut être apporté à la doctrine. La grâce ne suit jamais les œuvres, elle ne peut qu'en être la cause en les précédant, puisque le premier et le dernier mot de tout est une volonté de Dieu non précédée. Mais outre la question du salut d'Israël comme nation, ou dans la grande masse de ses membres, Paul ne veut pas croire que les faits constatent l'abandon total du vieux peuple élu dans le décret divin. Si les Juifs rejettent maintenant le salut, c'est, pense-t-il, afin d'être l'occasion de la prédication, sur toute la terre, de cette foi à laquelle ils font mauvais accueil. Mais quand l'appel adressé aux peuples aura été entendu en tous lieux, les Juifs, à leur tour, y viendront, et « tout Israël sera sauvé » : car cette prophétie est aussi dans l'Écriture, et Dieu fera grâce aux enfants à cause des pères [2]. On voit quel attachement conservait pour sa nation ce grand universaliste, et quand on pense que de si vastes espérances renfermaient leur objet dans le cours d'une seule génération, on est confondu de tant de puissance dans le rêve, unie à tant d'énergie dans l'action.

XII

Au reste, la lettre dans laquelle cette consolation est offerte aux Juifs, est adressée, — quoique écrite avec une portée et dans une intention plus générales, — à une Église où dominait l'esprit judéo-chrétien, et dont les membres vivaient eux-mêmes sous la terreur de la synagogue. Paul, d'un autre côté, était arrivé depuis quelques années à agrandir un peu son

(1) *Aux Romains*, IX, 1-21.

(2) *Ibid.*, X et XI.

horizon, relativement à la durée du monde condamné. Dans sa première *aux Thessaloniciens*, la plus ancienne probablement qu'on ait conservée de lui, il parlait de la parousie et de la résurrection en des termes qui ne pouvaient manquer de donner à croire qu'il regardait cette grande révolution comme tout à fait prochaine. Mais dans la deuxième, écrite un an peut-être après (soit en 54) à la même église, il reprend, comme nous allons le voir, ceux qui, troublés et exaltés par l'attente, oubliaient les devoirs de la vie. Ses dispositions devaient être restées les mêmes lorsque, quatre ans encore plus tard, il écrivait à l'Église de Rome. Ni sous Claude, ni dans les premières années de Néron, il n'a dû croire encore les destinées terrestres arrivées à leur entier accomplissement. Il attendait un signe avant-coureur de l'apparition de l'Antichrist, qui devait, à son tour, précéder la parousie ; et ce signe ne s'annonçait plus lui-même aussi imminent qu'il avait paru l'être à un certain moment. Nous allons nous expliquer.

Lorsque Paul annonce l'*Évangile* aux nations, c'est *son Évangile* qu'il prêche : il affecte de s'exprimer ainsi, parce qu'il prétend à l'originalité d'une mission qu'il a reçue du Christ surnaturellement, et parce qu'il doit, d'une autre part, éviter de s'immiscer dans la fonction des Apôtres palestiniens. Ceux-ci possèdent la tradition personnelle humaine de Jésus, avec le faisceau des faits et des légendes relatifs à sa vie, des éléments dont s'est formé le recueil qui, dans ses rédactions diverses, et joint aux *Discours* (λόγια), a pris plus spécialement pour la postérité ce nom : l'*Evangile*. Paul paraît en faire peu de cas, n'en citant jamais rien, quoiqu'il en circulât certainement beaucoup et qu'il ne pût manquer d'y en avoir d'écrits, *vingt ans après la mort de Jésus*. Si nous ôtons le fait de l'apparition de Jésus ressuscité aux frères, et l'institution de la Cène, il semble ne s'intéresser à aucune des merveilles qui ont cours dans les églises judéo-chrétiennes. Ce qui est plus extraordinaire, quoique ce le soit assez déjà, c'est que l'enseignement moral propre de Jésus, les discours, les paraboles, lui sont comme étrangers. On serait tenté de croire, mais ce n'est guère possible, que les Apôtres palestiniens, le laissant à *son* Evangile, n'avaient pas tenu à lui communiquer leurs informations les plus précieuses ?

Nous avons vu ailleurs [1] que les deux premiers Évangiles

(1) Voyez l'Étude sur la doctrine de Jésus-Christ, p. 33-35.

synoptiques ne mettaient point de séparation entre la ruine du temple et de la nationalité juive, prophétisée par Jésus, entre l'apparition de l'Antichrist (ou des Antichrists), et les autres prodromes de la parousie, et la parousie elle-même, le tout devant se produire au cours de la *présente génération*. Nous avons admis comme en soi possible, et nous pouvons dire probable, attendu que la confusion n'aurait pas pu se produire après la chute de Jérusalem, que Jésus avait prévu et prédit la catastrophe nationale, en l'unissant dans sa pensée au terme final des destinées humaines. Enfin nous avons remarqué que l'Évangile de Luc, postérieur aux deux autres, admettait, entre la défaite suprême des Juifs et le retour du Christ, la donnée d'un intervalle laissé pour l'accomplissement du destin des nations (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν). Paul a dû recevoir de la source judaïque commune, et non par la tradition du Discours de Jésus dont nous avons des versions dans les synoptiques, ses idées sur les prodromes de la parousie, et sur la manifestation de l'Antichrist. Sa façon de les comprendre est particulière, et il y fait jouer un grand rôle à Satan, dont nos Évangiles ne disent rien à cette occasion. On ne voit pas, dans les *Épîtres*, que la prévision de l'anéantissement d'Israël comme nation par les armées romaines, et telle que Luc, écrivant après l'an 69, la rapporte sous forme de prophétie, ait été une prévision de Paul. Paul, arrivé à Rome en 62, disparaît de l'histoire apostolique en 64, année de l'incendie. Le malheur national qu'il prévoyait en 54, et qui, suivant lui, devait se produire avant que se montrât l'Antichrist, est celui qui était resté comme le plus terrible dans l'imagination religieuse du Peuple de Dieu, depuis le temps d'Antiochus de Syrie, et qu'on nommait en termes empruntés au *Livre de Daniel*, l' « abomination de la désolation »; c'était l'intronisation de la statue d'un prince, d'un homme, dans le Saint des saints du Temple, à la place même où Jéhovah n'avait pas voulu avoir la sienne. Cet événement redouté avait semblé imminent sous le règne de Caïus Caligula, qui le premier se fit élever des temples à Rome, et institua en son honneur des sacrifices et des prêtres. Caïus avait dit à Philon, qui le rapporte : « N'êtes-vous pas de ces gens, ennemis des dieux, qui, seuls, quand tous les hommes reconnaissent ma divinité, me méprisez, et préférez à mon culte celui de votre Dieu sans nom ? » Et il avait ordonné qu'on érigeât son image dans le temple de Jérusalem. Cet ordre, dont

l'exécution fut ajournée par le gouverneur de Syrie qui en était chargé, devint sans effet par suite de la mort de l'empereur; mais Paul en avait été vivement frappé, sans doute; il croyait qu'un autre prince viendrait, qui réussirait dans cette prétention; et il nommait celui-là, essentiellement, *l'homme du Péché*: et il appelait *apostasie* la soumission supposée de la majorité de la nation juive à cette impiété, à laquelle succéderait bientôt la manifestation d'un impie encore plus puissant, grâce au concours de Satan : l'Antichrist lui-même.

Telle est l'interprétation que nous donnons à l'exhortation adressée par Paul aux Thessaloniciens, trop préoccupés par l'attente de la parousie : « Au sujet de la parousie de Notre-Seigneur, Jésus le Christ, et de notre réunion à lui (ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτον), nous vous prions, frères, ne vous laissez pas troubler ou effrayer, par des inspirations, ou des discours, ou par quelque lettre censée venue de moi, comme si le jour du Seigneur était déjà là. Ne vous laissez égarer d'aucune façon par qui ce soit; car il faut que l'apostasie vienne d'abord, et que se révèle l'Homme du péché, le Fils de la perdition, l'Adversaire, celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu ou vénérable, au point de s'installer dans le temple de Dieu, en se proclamant Dieu lui-même. » L'allusion est plus claire qu'il n'appartient généralement à des paroles hardies et dangereuses, à l'adresse de gens qui devinent sans peine. C'est bien de l'apothéose impériale qu'il s'agit, et de la prétention d'un Antiochus, un siècle auparavant, d'un Caligula il y a quinze ans, de quelque nouveau prince tout à l'heure.

« Ne vous souvenez-vous pas de ce que je vous disais à ce sujet, quand j'étais encore chez vous? Vous savez maintenant ce qui le retient, de manière qu'il ne se révélera qu'en son temps. Le mystère de l'impiété opère; seulement celui qui empêche est là, jusqu'à ce qu'il soit écarté. » Le mystère de l'impiété n'est autre chose que l'action secrète de la doctrine impériale, et de l'esprit de divinisation des Empereurs, qui doit aboutir fatalement à la prétention définitive de ces derniers, qui ne souffriront pas qu'il y ait un temple, un seul, dans les provinces de leur juridiction, qui reste consacré à un Dieu sans nom, excluant toute camaraderie avec lui, le puissant dominateur du ciel et de la terre. Et celui qui retient encore, qui empêche, c'est un Empereur comme le pauvre Claude, sous le règne duquel Paul a peut-être écrit

ces lignes, et qui n'est pas de la taille de ceux dont on craint de telles entreprises. Le successeur de Claude, Néron, si cruel pour les chrétiens (à l'instigation des Juifs, on a pu le penser), se montra lui-même favorable aux purs judaïsants.

Paul passe immédiatement de l'idée de cet adversaire humain et prétendant à la divinité, à celle de l'adversaire diabolique qui est proprement l'Antichrist, mais il donne à celui-ci un autre nom qu'au premier, en même temps que d'autres caractères, de sorte qu'avec un peu d'attention, la confusion de ces deux personnages n'est pas possible[1]. Voici donc ce qui concerne l'Antichrist : « Alors se révélera l'Impie (ὁ ἄνομος), que le Seigneur détruira par le souffle (l'esprit) de sa bouche, et anéantira par l'éclat de sa parousie. C'est de lui que la parousie aura lieu par l'opération de Satan dans toute sa puissance, avec des signes et des prodiges menteurs, avec toutes les séductions au service de l'iniquité, pour le malheur des hommes perdus dont le cœur s'est fermé à l'amour de la vérité[2]. » La phrase suivante et la dernière du passage, que nous avons eu l'occasion de citer plus haut, a pour objet très évident de prémunir le lecteur contre cette pensée : que le pouvoir de Satan est capable de rivaliser la puissance divine. L'Apôtre n'atteint ce résultat qu'en attribuant à Dieu lui-même une action pour le mal, à moins de se jeter, mais rien ne l'y force encore, dans les contradictions inextricables où les docteurs chrétiens de l'Ecole ont été plus tard et sont restés constamment empêtrés.

XIII

En dépit de la modération que Paul engageait ses fidèles à apporter dans leurs sentiments, en l'attente de la parousie, afin, sans doute, qu'ils ne négligeassent pas leurs devoirs temporels les plus impérieux, il est incontestable que son enseignement était tout le contraire de celui qui aurait pu

(1) Elle a cependant été faite par E. Renan, qui a traduit tout le passage (*Saint Paul*, p. 251-59), et qui lui a conservé, quoique sans le vouloir, en le commentant, le caractère que beaucoup lui trouvent d'énigme indéchiffrable, faute de distinguer entre ces deux personnages du texte : l'ἀντικείμενος et l'ἄνομος.

(1) *Deuxième aux Thessaloniciens*, II. — Pour le trait final, voir ci-dessus, p. 43.

leur donner le goût d'une meilleure société terrestre et le désir d'en rechercher des lois qui fussent conformes à la morale qu'il leur prêchait. Il n'y avait même rien qui pût exciter leur intérêt en faveur d'une organisation particulière de leur Eglise, pour lui assurer la bonne tenue, la durée, et la direction spirituelle des générations successives. Quelles générations? Tout cela ne devait être que si provisoire! « Notre société est dans le ciel, d'où nous attendons le Sauveur, qui transfigurera nos corps. » On voit sans peine à quels abus l'Apôtre cherchait à remédier en représentant aux Chrétiens de Thessalonique que la parousie n'était pas tout à fait si proche qu'ils pouvaient le croire, et qu'en attendant, il *fallait travailler* pour vivre. C'est aux paresseux qu'il en avait, aux parasites, et aux importants, à ces affairés qui ne font rien : « Frères, je vous recommande au nom du Seigneur Jésus le Christ de vous tenir à l'écart de tout frère qui ne mène pas cette vie réglée dont vous avez reçu de nous la tradition. Vous savez l'exemple que vous devez suivre de nous. Nous ne sommes pas demeurés sans occupation régulière chez vous ; nous n'avons pas mangé gratis le pain d'autrui, mais bien au prix de peines et de fatigues, travaillant jour et nuit pour ne pas vous être à charge : non que nous n'en eussions le droit, mais afin de vous fournir un modèle à imiter ; car lorsque nous étions auprès de vous, nous vous donnions ce précepte : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas. » Nous avons appris qu'il en est parmi vous qui vivent sans ordre (ἀτάκτως), qui ne travaillent pas, qui n'ont pas d'affaires et font les affairés. Nous recommandons à ceux-là, nous les supplions au nom de Notre-Seigneur Jésus le Christ de travailler tranquillement et de manger le pain qu'ils ont gagné[1]. » Ce sont bien certainement ces paresseux, ces brouillons et ces bavards, qui avaient sans cesse la parousie à la bouche, et en prenaient prétexte pour ne pas faire œuvre d'homme et pour vivre aux dépens des frères. Paul, en cette très belle page, insiste sur la loi de justice et de travail, qui, en effet ne pouvait rien perdre de son caractère obligatoire par la supposition de la fin du monde, même très prochaine. Mais il ne dit pas que le monde est par lui-même d'une valeur et d'une durée à mériter qu'on s'arrange pour y rester.

(1) *Ibid.*, III, 6-12. — C'est un contresens de confondre la vie *sans ordre* avec la vie *dans le désordre*, Paul ne parle nullement de cette dernière, en cet endroit, et la nuance grammaticale importe beaucoup.

Il n'existait certainement, dans les *Eglises* des temps apostoliques, ni une autorité spirituelle ni une administration ecclésiastique, établies en manière de lois constitutionnelles d'une société destinée à traverser les siècles, mais seulement une libre entente de ceux de chaque ville qui avaient reçu le baptême et qui vivaient dans les croyances chrétiennes, afin de pourvoir aux besoins actuels de leur communauté morale. Il y a eu seulement, un moment, et sur un point, une tendance des premiers chrétiens à exiger la communauté matérielle entre tous, et l'apport à la masse de la valeur réalisée des biens des convertis. La légende miraculeuse d'Ananias et de Saphira, venant après ce qui est dit de la renonciation volontaire des croyants à leurs propriétés, au temps des *douze*, à Jérusalem [1], indique l'influence de l'esprit égalitaire et de la haine des richesses et des grandeurs dont le troisième Évangile est si pénétré. L'origine de cet esprit est facile à trouver dans les traditions israélites populaires de tous les temps, et, plus précisément, dans le précepte de Jésus : Vends ton bien et donne-le aux pauvres ; tu auras un trésor dans le ciel ; et viens, suis-moi [2]. Mais ce précepte n'était pas une règle donnée pour l'organisation sociale, c'était une loi d'apostolat. Paul, apôtre lui-même, ne cherchant pas des apôtres, mais portant l'Évangile à des gens qui vivaient isolés et comme perdus en des sociétés vastes et immodifiables, rendait, au fond, quand il prescrivait à chacun de garder sa condition en attendant le retour de Jésus [3], la même pensée que Jésus en quête de disciples et leur demandant de se rendre indépendants des biens de ce monde. L'Église de Jérusalem différait de celles qui se fondaient dans les colonies juives de l'étranger, et qui attiraient à elles des païens. Pauvre et toute composée de pauvres, elle vivait en partie de collectes que Paul faisait en sa faveur dans ses propres Églises. Son état social et sa morale sociale ne purent pas soutenir l'idéal communiste dont elle s'inspira un moment, et dont l'importance a été exagérée par quelques critiques. Cela eût exigé une organisation contraire à la fois à la liberté de ses membres et à l'indifférence temporelle motivée par l'attente du dernier jour. Il n'en survécut que l'*ébionisme*,

(1) *Actes des Apôtres*, II, 44-45, et V, 1-11.
(2) *Matt.*, XIX, 21.
(3) *Première aux Corinthiens*, VII, 20.

signifiant l'esprit de pauvreté, et désignant ce judéo-christianisme, hostile aux innovations de Paul, qui se prolongea quelque temps et devint enfin ce qu'on appela une *hérésie*, à l'époque où l'Église, — dans le sens historique du mot, — répudia, en s'organisant, et le pur Christianisme d'attente du Christ, tel que Paul l'avait compris, et les restes de la Loi d'Israël, en tant que lien religieux et social dont la venue du Messie n'aurait pas affranchi l'adorateur de Jéhovah.

Ceux qui ont le mieux reconnu combien il y avait loin d'une Eglise pauliniste à un établissement ecclésiastique pourvu de ses organes vitaux ne se sont pas eux-mêmes assez rendu compte de la réelle opposition qui existe entre l'attente de la résurrection des morts et du jugement universel, phénomène cosmique et moral imminent, auquel la destinée de tous est instantanément et simultanément suspendue, et un ordre religieux et social à instituer pour élever les générations successives dans la connaissance de la vérité et la pratique de la charité, afin de préparer au jugement, individuellement et successivement, des multitudes d'hommes disséminés dans le temps. Le second système devait conduire nécessairement à la recherche d'une doctrine ayant réponse aux questions essentielles de la théologie, de la christologie et de la morale. On avait le loisir et des raisons pour s'y appliquer. Il fallait une autorité pour diriger et décider, des écoles pour enseigner ; et il s'offrait de difficiles et dangereux problèmes à résoudre pour le règlement des rapports des Églises avec les autorités extérieures, ou pour la défense des fidèles contre les contagions, ou pour attirer les rebelles à la foi. Mais, au point de vue que faisait à Paul sa conviction de ne travailler que pour la génération présente, ces derniers problèmes recevaient une solution unique et d'une extrême facilité : à vrai dire, ils n'existaient pas. D'autre part, l'autorité interne, dans l'Eglise, ne pouvait être que le crédit accordé librement par ses membres à l'Apôtre qui les avait convertis, mais rien ne pouvait s'opposer matériellement à ce que ce crédit fût transporté à une autre personne. Enfin, quant à la doctrine, il n'en fallait que le strict nécessaire pour informer le chrétien du fondement messianique de son espérance en la résurrection, et lui enseigner l'union spirituelle avec le Christ, de laquelle devaient découler sa justification et l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu et le prochain.

On ne trouve donc chez Paul ni ce Christ hypostasié dont le concept introduisit dans le Christianisme la mythologie métaphysique des néoplatoniciens, ni la personnification du Saint-Esprit ; point de dualité, point de trinité, nulle spéculation sur la substance, les personnes, les natures, les volontés, et rien, pas même les premiers éléments visibles de cette institution d'un nouveau sacerdoce qui devait ajouter au Christ médiateur avec Dieu le prêtre médiateur avec le Christ. Il n'y avait donc point de *sacrements* ; la Cène n'était que l'agape, commémoration et symbole du sacrifice du Christ, et le baptême, qui se donnait *au nom du Christ*, un signe sensible de régénération spirituelle et d'initiation à la *vie en Christ*, ne comportant par lui-même aucune efficacité magique pour abolir le péché.

Cette simplicité et cette liberté du christianisme de Paul, qui mettent sa mémoire et son œuvre plus près de celles de Jésus que de la fondation de l'Église romaine, ce manque total de mythologie métaphysique, de superstitions magiques et de tendances sacerdotales nous expliquent comment sa direction fut si vite abandonnée après la disparition de sa personne, et après la ruine de Jérusalem, qui suivit de près, et qui fit transporter à Rome — où l'on crut même que Pierre était venu mourir — le siège central de la nouvelle religion. L'influence de Paul et de ses écrits, heureusement conservés, ne demeura entière que pour la question de l'universalisme religieux et de la séparation d'avec le judaïsme. Là, avec le temps, elle triompha, mais, en toute autre matière, l'esprit pauliniste tomba en discrédit comme trop libéral. La critique aiguisée des exégètes de notre époque a fait ressortir les traces de l'hostilité du cléricalisme de l'Eglise, dite encore primitive, mais en voie d'organisation matérielle et de construction dogmatique, contre l'individualisme religieux de l'Apôtre des nations. La doctrine de Paul sur le point unique où il avait poussé loin la théologie spéculative, fut reprise par Augustin plusieurs siècles après, mais alors pour être défigurée et devenir la théorie du péché originel un et solidaire, rendant l'homme coupable avant sa naissance. L'Église de Pierre ne put s'assimiler la théorie de la corruption de l'homme, que tardivement, en la dégradant. De ce moment, il faut arriver jusqu'à la Réforme pour retrouver l'Église de Paul, au moins sur un théâtre étendu.

Les réformés du XVIᵉ siècle revinrent au paulinisme par les mêmes raisons qui en avaient éloigné l'Église à l'époque de

l'institution du sacerdoce avec la magie de ses sacrements, *ex opere operato*, et de l'introduction de ces dogmes de mythologie théologique et christologique d'où procédèrent tant de sectes, desquelles on distinguait celles qu'on déclarait *orthodoxes* et *catholiques*, en attribuant exclusivement aux autres, avec un sens de réprobation, la dénomination grecque d'*hérésie* qui convenait à toutes. La Réforme a longtemps manqué de la science, au moins autant que de la hardiesse nécessaires pour répudier, dans ses principales branches, les doctrines du verbe consubstantiel et de la trinité, qui ne descendent ni des Évangiles synoptiques, ni de l'Évangile de Paul, mais qui proviennent d'une infusion de spéculation platonicienne dans les croyances mosaïques. Elle n'a pas su reléguer dans le domaine de la poésie, le seul ou elles puissent conserver le droit au respect, les légendes sur la naissance, l'enfance et les œuvres théurgiques de Jésus. Mais la Réforme a ramené la religion, du christianisme paganisé, au Christ et au Dieu des Écritures, en supprimant l'entremise des Saints et des Prêtres, la superstition du *sacrifice de l'autel*, les sacrements. Elle a mis la foi du Chrétien face à face avec son péché et avec Celui qui perd ou sauve le pécheur. Même en cette conviction redoutable de la prédestination, de la grâce prémouvante, ou de la condamnation antérieure à son motif, dans ce système qui bannirait entièrement la notion du temps et le sentiment du libre arbitre, s'ils n'étaient pas imperdables, les réformés ont retrouvé la liberté morale, parce qu'il les a affranchis du pouvoir du Prêtre et élevés au-dessus du matérialisme du culte. Ils en ont même éprouvé des effets certains de moralisation, qu'il semble paradoxal de reconnaître, alors qu'au point de vue d'une croyance opposée — de la croyance au libre arbitre, que la plupart aujourd'hui professent, — ils semblent inexplicables. On peut cependant en donner la raison; ils sont dus à la constante direction de pensée de tout croyant sérieux et pieux vers quelque autre chose que la prédestination, à savoir vers la sainteté; parce qu'il n'est pas permis à ce croyant de séparer le *fait* de son propre destin, quel qu'il soit, d'avec l'existence des Saints Commandements de ce Dieu qui tient l'éternel décret suspendu sur sa tête, et qui a entendu le lier, bien qu'incompréhensiblement, à la fidélité de sa créature laissée dans l'ignorance.

RENOUVIER.

II

LE PHÉNOMÉNISME NEUTRE[1]

Le phénoménisme est, chacun ne le sait-il pas, la doctrine de ceux qui répudient la substance. La substance est leur ennemi commun. La question est de savoir si la négation de la substance, réduite à elle seule, est ou n'est pas une négation stérile. Sans doute, en admettant que l'exil de cette entité ne serve pas à grand'chose, il y aurait lieu de rendre la sentence d'exil, au cas où la fainéantise de l'entité serait dûment établie. Le profit serait peut-être médiocre. Il ne serait pas nul. Maintenant, est-il assuré que la sentence d'exil ne servirait qu'à diminuer d'une seule le nombre des idoles métaphysiques? Il s'en faut, sans doute, que ces idoles vivent sur le pied d'égalité. Aurait-on oublié que le monde intelligible de la dialectique platonicienne est une monarchie véritable? Non seulement l'idée du Bien règne sur toutes les autres. Mais elle a, si l'on peut ainsi parler, sa garde d'honneur. Les idées du beau, du juste, sont idées de sang royal. Et dans la métaphysique moderne, il semble bien que des prérogatives, en quelque sorte royales, aient été attachées à la substance. Dès lors ne paraîtrait-il pas étrange qu'on la déclarât déchue sans prononcer un arrêt analogue contre les membres de la même famille métaphysique?

La preuve en est que les phénoménistes ne se sont jamais contentés d'inscrire sur le programme de leur philosophie cet article unique: « Il n'est plus de substance. » D'autres articles figurent au-dessous du premier, et qui servent, non à étendre le programme, mais à l'illustrer. On a coutume de les envisa-

(1) *L'Idée du Phénomène*, par Émile Boirac. Paris, Alcan, 1894. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

ger comme les conséquences de la thèse phénoméniste. C'est assez dire que, pour être phénoméniste, on ne l'est jamais impunément. J'entends qu'on ne peut rompre avec la substance sans consentir à d'autres sacrifices. Que ces sacrifices coûtent peu ou beaucoup, ce n'est point l'affaire. Même que tous les phénoménistes soient d'accord sur la nature de ces sacrifices, cela non plus, pour le moment, ne saurait nous inquiéter. Ce qui nous inquiéterait, serait qu'un phénoméniste, après avoir mené le convoi de la substance, se séparât du cortège pour aller rejoindre, une fois la cérémonie faite, ceux qui, très fidèlement attachés à la vieille idole, se seraient contentés de suivre d'un regard railleur ces inutiles et imaginaires obsèques. Ce serait, dis-je, qu'un phénoméniste, après avoir déclaré qu'il n'est plus de substance, crût encore à la survivance éventuelle du déterminisme, de l'infinitisme, de l'évolutionnisme et autres *ismes* inséparables. Ce phénoméniste s'est rencontré. Il n'est autre que M. Boirac, l'auteur d'un livre plein de savoir, de talent, bien écrit, clairement et finement pensé, d'une dialectique saine et souple. On voudra prendre ces épithètes pour ce qu'elles valent, c'est-à-dire au sérieux. Leur destination n'est pas simplement d'amortir le choc d'épithètes durement frappantes et durement sonnantes et qui viendraient plus tard. Nous serons francs envers M. Boirac. Et déjà nous le sommes en le louant comme nous avons fait. Son livre est le livre d'un maître : voilà qui est entendu. Et de plus, ce livre de M. Boirac est le livre d'un ami, ce qui n'est pas pour nous déplaire. Pourquoi faut-il que cet ami soit l'ami de nos ennemis? Pourquoi et comment cela se fait-il? Voilà bien qui nous inquiète et nous intrigue !... Mais avant de nous contrister, ouvrons l'*Idée du phénomène*, lisons, résumons, et fassent les Dieux que nous résumions, autant que possible, sans substituer à la pensée vraie de l'auteur, une pensée inconsciemment nôtre et qui n'en serait que la contrefaçon.

I

Dans une *Introduction* rapide mais bien conçue M. Boirac suit l'idée du phénomène à travers ses vicissitudes depuis Platon jusqu'à Renouvier. Les théories que l'auteur résume

sont présentées avec un degré suffisant d'exactitude. Peut-être, cependant, y aurait-il à se demander s'il est vrai que « lorsque Bacon écrit qu'il n'y a pas de science des choses passagères, il ne fait que « répéter l'enseignement d'Aristote ». Les deux pensées ne se contredisent certes pas. Cependant la sentence aristotélique a une signification très précise, très socratique d'ailleurs. Et qui l'adopte se place presque aussitôt aux antipodes de l'empirisme. L'objet de la science, pour Aristote aussi bien que pour Socrate, est la *notion*. Et le caractère général de la science résulte du caractère général de la notion. Est-ce ainsi que Bacon expliquerait la généralité de la science ? Ce serait, en tout cas, un point à éclaircir. Nous serions plus volontiers d'accord avec M. Boirac lorsqu'il cherche à serrer, plus qu'il n'est de tradition de le faire, les liens de parenté spéculative entre Platon et Aristote. Tous deux, croyons-nous, admettent les idées, ce dont, chez nous, on s'apercevrait plus vite si, chez nous, n'avait prévalu la coutume de traduire l'εἶδος du stagyrite par le mot « forme » et par *idée* l'εἶδος de Platon. Entre les deux penseurs, le dissentiment porte sur une seule question : celle de savoir si l'εἶδος existe ou n'existe point à part la chose sensible. Sur tout le reste, ils ne seraient pas loin de s'entendre. Leur avis commun n'était-il pas que le triomphe du phénoménisme amènerait la ruine de la science ? Leur philosophie à tous deux est une philosophie de l'Être. C'est également l'être ou la substance que les Descartes, les Spinoza, les Leibnitz tiennent pour l'objet propre de la philosophie. Et cela dure jusqu'au XVIII[e] siècle. Locke bat la substance en brèche. Condillac, s'il admet l'âme spirituelle et s'appuie, pour la démontrer, sur des raisons devenues classiques, n'en est pas moins l'un des plus résolus phénoménistes qui se soient rencontrés. Sa place est tout près de David Hume. Hume, loin de clore la série des antisubstantialistes, ainsi qu'au temps de Victor Cousin, on se plaisait à le croire, est le grand précurseur des Mill, des Lewes, des James Sully. M. Boirac dit cela en d'autres termes, et dit bien. Je ne sais trop, cependant, s'il fait bien, à ces noms, de joindre le nom d'Herbert Spencer. Spencer, il est vrai, doit beaucoup à Hume. La distinction des états forts et des états faibles, si importante dans « l'Analyse Générale » de Spencer, avait joué dans le *Traité de la nature humaine* un rôle indiscutablement capital. Mais, tandis qu'elle menait David Hume à ce que, depuis, l'on est convenu

d'appeler « le scepticisme », elle devait fournir à Spencer des motifs d'être dogmatiste, ce n'est point dire assez, perceptionniste, et à la mode écossaise, ou bien peu s'en faut. Nous eussions. nous, classé Spencer pas très loin de Reid, et très près de Brown, chez qui la théorie de la réalité externe a bien des parties communes avec celles des *Principles of Psychology* qu'elle devance d'un demi-siècle. — D'autre part, M. Boirac a fort bien fait, croyons-nous, d'appliquer l'épithète de phénoméniste en même temps au grand Herbert Spencer et au bon Thomas Reid, malgré l'effroi que ce dernier en eût conçu. Thomas Reid, on l'a dit autre part, nous refuse la connaissance des êtres. Cela ne l'empêche point de nous attribuer la connaissance adéquate des qualités de ces êtres dont l'*être* demeure insaisissable. Comprenne qui pourra. Ce n'est point chose commode que d'expliquer comment Reid peut nous interdire d'atteindre jusqu'aux substances et permettre à la réalité objective (au sens cartésien) des idées de leurs qualités d'être le décalque de la réalité objective de ces qualités (au sens kantien). — Alors nous connaissons les choses telles qu'elles sont ? — Point, mais seulement leurs qualités. — Alors du moment où nous ne connaissons des choses que leurs qualités, autant dire que nous ne connaissons que leurs phénomènes. Voilà une conséquence que jamais Reid n'eût acceptée. Il lui échappait qu'il était absurde de prêter un *en-soi* aux qualités des choses ou des êtres. Il ne se savait pas phénoméniste.

Le véritable père du phénoménisme contemporain, après Hume, est Kant. Il l'est même à un titre plus éminent que Hume. Hume a fortifié en les exagérant — mais, en philosophie, on n'est vrai avec profondeur qu'à la condition de ne s'effrayer point des conséquences — les positions de l'empirisme. On peut dire qu'avec Hume une évolution s'accentue. Avec Kant c'est une véritable révolution qui commence, si même, avec Kant seul, elle n'est pas accomplie. Et il n'y a nullement à craindre de répéter là une banalité. Kant est, à la fois, partisan d'une science fondée sur des principes *a priori*, par où il s'oppose à tous les empiristes, et d'une connaissance limitée aux phénomènes, par où il s'oppose aux dogmatistes cartésiens ou leibnitiens. Si Leibniz a « réformé » la notion de substance, on peut bien dire que Kant a réformé la notion de phénomène. En tout cas il l'a *déterminée*. Toutefois, autre chose est dire « la connaissance porte exclusivement sur des

phénomènes » ; ce qui est la thèse de Kant ; autre chose est dire : « le phénomène seul existe », ce qui est l'exact contre-pied du kantisme. Il faudrait donc opter, semble-t-il, entre le phénoménisme de Kant et celui de Hume. Même il faudrait choisir entre le phénoménisme *anome* de Hume et le phénoménisme catégoriste des *Essais de Critique générale*. M. Boirac répudiera Kant. Entre Hume et Renouvier, il laissera le choix libre.

Toujours est-il que, selon notre auteur, la notion de phénomène peut être conçue de trois manières différentes : « 1° le phénomène est une *apparence* : c'est la manifestation d'une essence invisible et permanente ; — 2° le phénomène est une *représentation* : c'est là ce qui apparaît, l'apparition elle-même, sans existence qui en soit distincte ; — 3° le phénomène est un *changement* ; c'est ce qui commence à être pour cesser d'être, ce qui se fait ce qui devient [1]. »

Et d'abord, pour suivre M. Boirac dans sa discussion contre le premier type du phénoménisme, le type kantien, constatons que cette doctrine de Kant est assez instable. Kant oppose les phénomènes aux noumènes. Qu'est-ce que *les* ou *le* noumène ? Kant définit le noumène d'une façon assez ambiguë. L'usage qu'il se propose d'en faire est tantôt « limitatif » — lisez plutôt l'*Analytique transcendentale* — tantôt « constitutif » — lisez plutôt la *Dialectique* et surtout la *Critique de la raison pratique*. Au fond, si le philosophe entend expliquer le phénomène par le noumène, c'est du phénomène qu'il part pour définir le noumène. Et à ce propos, il arrive à M. Boirac de dire ce qu'ici même, l'an dernier, nous disions : à savoir que le monde des noumènes n'est que le monde des phénomènes privé de ses déterminations. Or il se trouve que de ces déterminations fait partie l' « existence », laquelle est une catégorie. Dès lors, essayez d'attribuer l'existence au noumène, vous allez le convertir en phénomène. Et si vous reculez devant la tentative, pour éviter une conversion, vous serez contraint à une suppression. De l'ineffable au néant nos yeux ne perçoivent pas de distance. D'autre part, s'il est vrai — la preuve en a été, selon nous, négligée par Kant, si même elle n'a pas été omise — que le noumène véritablement existe, c'est véritablement lui que l'on connaît à travers ses phénomènes. En effet, dit à peu près M. Boirac, ou un certain rap-

(1) *L'Idée du phénomène*, p. 10.

port existe entre les phénomènes et les noumènes, et connaître les premiers revient, en quelque manière, à connaître les seconds, ou tout rapport entre eux est absent. Et aussitôt la notion de noumène est rendue surérogatoire.

Le phénoménisme de M. Herbert Spencer reproduit d'assez près le phénoménisme de Kant, avec quelque aggravation peut-être. Il est en effet malaisé de comprendre comment un philosophe peut emprunter à Kant sa distinction des phénomènes et des noumènes, et néanmoins se prétendre dogmatiste : ce qui prouverait, entre parenthèses, que la neutralité métaphysique du phénoménisme est assez insoutenable, mais c'est de quoi plus tard il sera discuté. La doctrine de M. Spencer, redisons-le, revient, pour le fond, à la doctrine de Reid. Ce que, d'après lui, nous appelons les choses, c'est l'ensemble des manifestations de l'Inconnaissable. Il n'en reste pas moins que, d'après M. Spencer, et autant qu'il nous a été donné de le comprendre, les choses nous sont connues dans leur être et non dans leur apparaître, qu'il est un espace objectif, un temps objectif. Bien heureux qui comprendront cette étrange et contradictoire doctrine, de source écossaise, non kantienne! Et que M. Boirac, ici, a raison ! M. Spencer a *lu* peut-être Kant dans le texte. C'est, vraisemblablement, à travers Hamilton, qu'il l'a *médité*. Or c'est à travers Reid, qu'Hamilton, lui-même, a médité Kant, non certes qu'Hamilton ait délibérément demandé au sage écossais la clef des énigmes qui l'irritaient dans la philosophie de Kant. Mais il tenait de l'indélébile influence de Reid ses instincts réalistes. De là vint que jamais il ne réussit à faire siennes, ni les thèses de l'*Analytique* ni, *a fortiori*, celles de l'*Esthétique*. Celles de la *Dialectique* ont laissé dans la philosophie d'Hamilton une empreinte plus durable. Spencer, lui, n'a retenu de Kant que deux propositions, celle qui affirme la relativité de la connaissance et celle qui pose — à titre problématique, assertorique ?... M. Spencer jamais ne se l'est demandé — l'existence des choses en soi. L'Inconnaissable des *Premiers principes* est, en effet, assez proche parent du noumène kantien. Toutefois, M. Spencer semble s'être efforcé de remplir ce qu'il croyait et qu'on pourrait croire être une lacune de la philosophie kantienne. Il a voulu prouver la réalité de l'absolu. M. Boirac n'a pas de peine à démolir ce fragile échafaudage de preuves. Spencer soutient, avec Kant, que « s'il est des apparences, nécessairement quelque chose

doit apparaître ». Et avec quel plaisir nous lisons la réponse de M. Boirac, celle qu'il nous est arrivé de faire, peut-être même d'écrire ! Hé oui ! quelque chose apparaît. Et probablement parce que cette sentence a cessé d'être exclusivement nôtre et qu'il nous est donné de la lire chez autrui (voir *La Besace* de Lafontaine)[1], il nous semble que c'est répondre d'une façon un peu expéditive. Aussi bien la réplique et l'« instance » se valent. Et c'est au moyen d'arguments plus profonds qu'il faut tâcher, ou de confirmer la thèse des noumènes, ou de la démolir. M. Boirac le sait bien, puisqu'il a mis tout son zèle à trouver les raisons les plus solides, à les disposer dans l'ordre le meilleur, à les exprimer sous la forme la plus claire et la plus saisissante. Spencer lui-même, d'ailleurs, n'épargne rien pour discuter à fond le problème. Ses arguments vacillent, on l'a souvent remarqué, mais ses convictions subsistent inébranlables.

Un autre philosophe et, comme métaphysicien, d'une autre envergure que Spencer, a bien vu le côté faible de la position. Il ne lui a point échappé qu'un inconnaissable dont nul ne pourrait rien savoir ni rien dire risquerait d'être un inconnaissable imaginaire. M. Boirac connaît ce philosophe. Il ne se peut qu'il n'ait point lu *Le monde en tant que volonté et représentation*. Il ne se peut qu'il n'ait admiré la rigoureuse suite du premier volume et les lumineux commentaires du second. Il ne se peut qu'il n'ait été frappé de cette superbe très consciente d'elle-même qui pousse Schopenhauer à démontrer « la possibilité de connaître la chose en soi ». Pourquoi donc M. Boirac a-t-il passé devant Schopenhauer, comme s'il n'avait pas écrit ce très beau chapitre, où l'on ne sait que vanter le plus, de la sincérité de l'homme ou de la géniale audace du penseur : de la sincérité de l'homme, car Schopenhauer a pleinement conscience de la contradiction impliquée dans l'énoncé du problème ; de la géniale audace du philosophe, parce qu'il a tenté un vigoureux effort pour disjoindre la connaissance et... l'autre mot m'échappe. Si je le trouvais, Schopenhauer m'aurait convaincu. Le terme « conscience » est impropre, ou du moins il le semble, car l'idée de conscience appelle l'idée de représentation. On ne peut avoir conscience de la chose en soi que Schopenhauer distingue de la chose pour soi. « Alors on n'en sait rien ? Non. — Pas même

(1) Lynx envers nos pareils et taupes envers nous.

qu'elle est? » — Ici le philosophe nous arrête. Et les obstacles dont il encombre la route du phénoménisme pourraient ne nous sembler imaginaires qu'en raison d'une difficulté moins humaine, peut-être, que française. Nous ne sommes pas impunément de la patrie de Descartes. Et s'il nous a incurablement inoculé la passion des idées claires, il nous a rendus, par là même, impropres à supposer possible ce qui n'est pas distinctement représentable. Cette inaptitude est celle des néocriticistes. Et elle est tellement nôtre que nous avouons être dans l'impuissance de décider si notre incapacité d'admettre l'inconnaissable provient d'une infirmité par défaut. Autant que jadis, aujourd'hui encore, nous attribuerions à une sorte d'infirmité par excès, l'aptitude des philosophes de race germanique à spéculer sur l'inconnaissable. Il y a là un procès spéculatif qui se plaidera tant qu'il y aura des hommes. Tel n'a donc point cessé d'être notre avis. M. Boirac ne nous en voudra pas d'avoir espéré qu'il nous donnerait le sien. Il s'est contenté de nous le faire pressentir. Nous eussions souhaité davantage. Car enfin, l'impossibilité de se représenter la chose en soi, ou d'en avoir conscience empêcherait-elle de la « sentir » présente ? D'un tel sentiment je ne puis, pour mon compte avoir l'idée, même la plus confuse. D'autre part, si tel était le lot commun de tous ceux que ces questions occupent, on viendrait trop tard à plaider la cause du phénoménisme. Et l'on sait assez qu'elle a besoin d'être défendue.

A la conception réaliste de l'idée de phénomène s'oppose la conception idéaliste. A moins d'admettre des phénomènes flottant dans je ne sais quel espace, ce qu'ont tout l'air d'admettre les positivistes, du moment que le phénomène a été détaché du noumène, il faut lui chercher un siège, un sujet d'inhérence ou plutôt d'adhérence. L'idée de phénomène, d'ailleurs, implique, entre le phénomène et l'atome, par exemple, une différence assez importante. L'atome se suffit ou est censé se suffire. Or que le phénomène soit censé se suffire, c'est ce que son nom interdit de supposer. D'une part, quelque chose apparaît — c'est l'apparence, ainsi qu'il en est convenu. D'autre part, ce quelque chose apparaît à quelque chose ou à quelqu'un. Pour empêcher le phénomène de s'évanouir, il est dès lors naturel de l'attacher à une conscience. La conscience serait, pour ainsi parler, le lit dans lequel se précipiterait le torrent des phénomènes. La conscience les réaliserait en quelque sorte. Si le monde

extérieur est, ainsi que le voulait Stuart Mill, une possibilité permanente de sensations, ou cette possibilité n'est que le pseudonyme de son contraire, ou, pour éviter d'avoir à définir le monde externe « une impossibilité de sensations [1] » il faut, soit que la pensée pense le monde, soit, tout au moins, que la conscience s'en procure la perception. Il faut cela tout au moins, dit M. Boirac. Mais quelque chose de plus est nécessaire. Où sera le monde quand j'aurai cessé de le penser ? Il continuera de vivre dans la conscience de nos survivants, va-t-on me répondre. Je prévoyais la réponse. Et si le genre humain périt? Et quand le genre humain n'existait pas encore, y avait-il un monde extérieur ? Je ne puis sérieusement mettre la chose en doute. Donc il y avait des choses avant qu'il n'y eût des hommes. Mais qu'est-ce que cela veut dire : « il y avait des choses » ? Je ne puis convertir *chose* en *noumène :* je m'en suis enlevé le droit. Alors me voilà réduit à croire qu'il y avait des phénomènes antérieurement à l'éclosion de la conscience. Autant vaut admettre que le phénomène préexistait aux conditions de sa réalisation, ce qui est assez contradictoire. — J'avoue qu'ici, pour abréger l'exposition du livre, je paraphrase plus que je ne cite. J'espère, quand même, rester fidèle à la vraie pensée de l'auteur.

Rien de plus subtil que ces pages du chapitre deuxième où M. Boirac, désespéré de trouver où suspendre son phénomène, le regarde à la loupe pour chercher si, par hasard, il ne serait pas accroché à lui-même. M. Boirac ne se sert pas de l'expression, mais c'est bien, croyons-nous, l'expression propre. Pour éviter l'idéalisme, il faut autant que possible ériger la conscience en miroir des phénomènes. — Le phénomène par définition, vous l'avez dit, ne peut se passer de miroir. — Il ne s'en passera point. Pour parer à la difficulté, il n'est pas défendu d'admettre que chaque phénomène est le miroir de son voisin. Et cependant comment cela se pourrait-il ? Pour se mirer, il faut être. Or si un phénomène est déjà passé quand le voisin arrive, rien plus ne se réfléchit dans le miroir. Cherchons autre chose. Il ne reste évidemment qu'à faire de chaque phénomène son propre miroir... Mais assez de subtilités comme cela, nous a l'air de dire M. Boirac. Nous parlons des phénomènes, de chaque phénomène, comme si nous savions ce que c'est qu'*un* phénomène. Qu'est-ce

[1] De sensations actuelles.

donc qui constitue son individualité ? Ce n'est pas si aisé à savoir. Nous le chercherons tout à l'heure. Allons, en attendant, nous reposer chez les positivistes. Demandons-leur quel sens exact ils donnent à l'idée de phénomène. Cela ne nous avancera pas à grand'chose, M. Boirac nous en avertit. Mais cela nous reposera. Evidemment ce troisième chapitre de M. Boirac ne nous donne pas de solution satisfaisante. On y fait la chasse à ce que le respect seul empêche de nommer de son vrai nom : « le phénoménisme bête ». Car, au fond, rien n'est stupide comme de prêcher aux quatre coins du monde qu'il n'y a que des phénomènes, et que ces phénomènes se réduisent à la matière et au mouvement. Ce n'est point précisément cela, peut-être, qui est stupide puisque, après tout, Descartes ne disait guère autre chose. Ce que je tiens pour impardonnable, pour antiphilosophique, et M. Boirac est de cet avis, c'est de lancer des formules dont on n'a point défini les termes. Et si l'on ne peut dire que M. Boirac s'est fâché contre les positivistes, c'est qu'il a fait mieux que se fâcher. Il les a mis en déroute. Le lecteur m'excusera de lui apprendre comment finit la bataille sans essayer de la lui décrire, même en abrégé. Je lui signale cette excellente et, dans maintes parties, neuve réfutation du mécanisme, où je retrouve les qualités saines et fortes du vrai dialecticien. Je la lui signale, parce que M. Boirac a fait là un véritable tour de force. Il a enfoncé une porte que l'on croyait ouverte. A l'ardeur, à l'énergie, à l'habile direction de ses coups, et principalement au fracas de la chute, nous nous sommes aperçus que la porte n'avait été jusqu'alors qu'entre-bâillée. Et qu'elle tenait sur ses gonds !

Voilà donc le mécanisme à terre. Et la notion du mouvement est venue se fondre dans celle de changement. Dire que tout se ramène au mouvement revient à dire que tout est changement. Il faut dès lors reprendre la lutte et changer de champ de bataille. Et nous allons suivre M. Boirac. Car il va s'engager un véritable corps à corps entre notre auteur et « l'idée indéterminée de changement ».

Cette discussion qui a des parties indiscutablement neuves et pour la disposition et pour l'invention, causera, j'en ai peur, quelque déception aux représentants de la jeune génération philosophique. C'est, qu'en effet, M. Boirac a eu l'audace — ou le courage — de feindre d'oublier M. Bergson et son mémorable « démembrement » de *l'Esthétique*

Transcendentale. M. Bergson, dans ses *Données immédiates de la Conscience*, a tenté de conserver la théorie kantienne de l'Espace, tout en révolutionnant de fond en comble — le mot n'est pas exagéré — la théorie kantienne du Temps. Personne, à notre connaissance, n'a encore discuté à fond cette théorie très engageante, ce qu'il serait grand temps de faire, puisque presque tout le monde — sauf les envieillis de la génération descendante ou à peu près — l'accepte ou l'adopte. Nul plus que M. Boirac n'avait qualité pour argumenter contre M. Bergson. Et cependant s'il ne l'a pas fait, nous serions, nous, tentés de l'en féliciter. Il a évité une perte de temps et une faute de goût. Car, ou la théorie du temps, chez M. Bergson, n'est pas liée à la théorie de l'espace, hypothèse assez inadmissible, ou, si elle lui est assez intimement unie, le sort de cette théorie nouvelle ne saurait, selon nous, intéresser que les kantiens orthodoxes. En effet, il paraît bien que M. Bergson fasse du temps, ainsi que Kant d'ailleurs, un objet d'*intuition*. D'autre part, il résulte du troisième chapitre de M. Boirac — à condition, bien entendu, de vouloir lire entre les lignes — que sur le temps et l'espace, il est plus près de Leibniz que de Kant. Selon M. Bergson, le temps est une réalité qui, pour être suspendue à la nôtre, n'en est pas moins une réalité, qui plus est, une réalité vivante, agissante, et même tellement agissante, qu'un lecteur insuffisamment attentif pourrait se demander par endroits si le temps, tel que M. Bergson l'envisage, ne serait pas le Sosie de l'habitude. Or tout autre est le point de vue de Leibniz et, vraisemblablement aussi, croyons-nous celui de M. Boirac. Du point de vue leibnitien, le temps et l'espace sont, non point de purs néants, très certainement de purs abstraits, n'étant rien en dehors de leurs contenus concrets, si ce n'est leur ordre, ou même l'expression de leur ordre. Ainsi considéré, le temps gardera la divisibilité d'une part, de l'autre, l'homogénéité des parties, que jusqu'à M. Bergson, lui a maintenues, c'est ici ou jamais le cas de la nommer de son vrai nom, la *perennis philosophia* tant vénérée de Leibniz. Car, si l'on a pu ne pas s'entendre, touchant ce que le Temps ou l'Espace seraient ou ne seraient pas, considérés en eux-mêmes, il semble bien que tous les philosophes, M. Bergson excepté, se soient entendus sur ce que le Temps et l'Espace ont l'air d'être. Et à tous, il faut bien l'avouer, le Temps et l'Espace semblent être divisibles et homogènes.

Ceci soit dit, non contre M. Bergson qui n'est nullement en cause, et dont c'est plus que le droit de ne s'incliner devant aucune tradition philosophique, mais pour M. Boirac, dont le droit de conserver à l'Espace et au Temps ses attributs séculaires ne saurait, non plus, être sérieusement discuté.

Et maintenant réduisons la théorie de M. Boirac à son expression la plus brève. D'après lui « sans être une réalité distincte des phénomènes le temps ne se réduit pas tout entier à une pure succession [1]. La durée n'exclut point la succession. Une chose qui dure est une chose telle que dans ses états l'on conçoive « une possibilité de succession ». Elle n'a pas besoin de changer pour que nous puissions mesurer sa durée. Il suffit de mesurer le nombre de ses changements possibles. — Comment ? — Pendant qu'une chose (ou un phénomène) dure, d'autres changent. Celle-là peut être comparée à celle-ci. Je suis à ma fenêtre. Je regarde le régiment qui passe. Je n'ai pas de montre. Je puis néanmoins mesurer la durée du temps que je suis resté à la fenêtre par le nombre des files de soldats qui viennent de passer devant mes yeux. Rien de plus clair. Dans ces conditions, l'idée de durée et celle de succession, loin de s'exclure, se compléteraient l'une l'autre. Et alors l'idée de phénomène cesserait de se pouvoir réduire à l'idée de changement. La conception positive et mécaniste, se trouverait, de ce chef, mortellement atteinte. Il ne se peut décidément pas que les phénomènes extérieurs, les seuls, d'ailleurs, dont on s'occupe chez les positivistes, soient des changements purs et simples. Que sont-ils donc ? Que pourraient-ils bien être ? « Des états de conscience analogues à nos propres phénomènes [2]. » Et plus l'on y songe, plus la supposition acquiert de vraisemblance. La notion de changement n'enveloppe-t-elle pas une multiplicité de notions ? N'implique-t-elle pas les notions de différence qualitative, de différence quantitative ? Et celle-ci ne se ramène-t-elle pas à une différence dans le nombre, la durée, l'étendue, l'intensité ? Ces diverses formes de la quantité sont impossibles en dehors de toute conscience. Et voici comment se termine cet excellent chapitre, qui n'est pas loin d'être un beau chapitre : « Il n'est pas d'autre réalité que la conscience, si nous nous représentons le monde à notre image, c'est qu'il est fait

(1) P. 126.
(2) P. 138.

à notre image. » Leibniz avait raison : « C'est partout et toujours la même chose, au degré de perfection près[1]. »

On va dire que cela ne nous avance guère, puisque nous voilà rejetés sur la conscience et condamnés, ou peu s'en faut, à une conception idéaliste. A quoi bon dès lors ce chapitre ? En dépit du talent dont il y est fait preuve, n'est-il pas, somme toute, assez inutile ? — Nous l'avons pensé longtemps. Et nous eussions pardonné au philosophe en faveur du virtuose. Mais il n'y a rien à pardonner ici. M. Boirac ne nous a point présenté ses pensées dans un ordre didactique. Il leur a laissé leur ordre génétique, et il a bien fait. L'intérêt est au moins aussi attachant de voir comment une idée pousse que de la regarder se développer quand elle a cessé d'être à ras de terre. M. Boirac inclinait à identifier l'être et la conscience, et, par conséquent, il était visiblement attiré vers la conception idéaliste. Il en redoutait néanmoins les suites. Pour y échapper, il demandait aide aux positivistes. Chez eux, loin de trouver des amis, il n'a trouvé que des adversaires, et des adversaires encombrants, implacables, prêts à la lutte, des adversaires qu'il fallait vaincre, sous peine d'en être perpétuellement inquiété. Après avoir vaincu, M. Boirac jette les yeux sur la plaine jonchée de morts. Il s'aperçoit qu'il ne peut aller plus avant, ou du moins que, s'il tente d'aller plus avant, il n'ira nulle part. Donc, il sera idéaliste et de très bonne foi, et de très bonne grâce. Et, si les bonnes gens se plaignent qu'on leur vole leur monde extérieur, il tâchera de les indemniser à la satisfaction de tous. Nous verrons bientôt comment. Il reste auparavant encore un mauvais pas à franchir.

Quand tout à l'heure M. Boirac s'ingéniait à procurer au phénomène le miroir métaphorique à la possession duquel était attachée sa fortune, il s'apercevait qu'il parlait du phénomène comme s'il savait complètement ce que c'était, et qu'il ne le savait pas complètement. Certes, il avait fort bien défini le genre phénomène, et de ce côté plus rien n'était à faire. Mais le genre phénomène n'existe que réalisé dans des concrets. *Le* phénomène n'est pas. En revanche, il est *des* phénomènes. Et, d'après M. Boirac, il n'est *que* des phénomènes. Qu'est-ce alors *qu'un* phénomène? Est-ce un individu ?

C'est assez peu vraisemblable. Car ou le phénomène ne

(1) P. 144.

peut se concevoir à l'état pur, indépendant de toute relation, et cela résulte du précédent chapitre, ou le phénomène n'a pas, ne saurait avoir d'individualité. Il y a là, croyons-nous, deux façons de dire la même chose. Cependant la question était assez sérieuse pour être traitée à part. Et M. Boirac n'aura pas à regretter d'y avoir consacré tout un chapitre. Il me semble avoir bien montré que la question de l'individualité du phénomène ne comportait pas de solution affirmative. Un phénomène individuel serait un phénomène indépendant. A cela déjà, le principe de causalité met obstacle. D'autre part, pour constituer un individu, ce qui s'appelle un individu, au sens courant du terme, une multiplicité de phénomènes est requise. Notre auteur ne dit point cela en termes propres. Mais ce qu'il dit y revient assez. Soit une douleur, par exemple. Ou elle est pour moi comme absente ou nulle, ou bien son être est inséparable de la conscience que j'en ai. Voilà déjà que d'un phénomène primitivement supposé un, une dualité se dégage : d'un côté, la douleur ; de l'autre, la conscience. Et la distinction est bien réelle : « Comment la conscience, si elle n'est qu'un épiphénomène, peut-elle se concentrer, se redoubler, se prendre elle-même pour objet et devenir ainsi la conscience de la conscience ?... Or, peut-on admettre que sous l'influence de la volonté et du désir, la conscience devienne plus intense, plus claire, au point que non seulement elle embrasse et pénètre mieux le phénomène qu'elle accompagne, mais encore qu'elle s'en distingue et se sente, pour ainsi dire, elle-même ? Peut-on admettre une pareille transformation et voir dans la conscience un caractère ou un simple rapport ?... Ainsi la possibilité même de la réflexion paraît inexplicable si la conscience est à l'égard du phénomène ce que la vitesse est à l'égard du mouvement, ou la convexité à l'égard de la concavité dans une courbe [1]. » Tout phénomène est décidément en relation avec un autre phénomène. Et la métaphysique phénoméniste serait fatalement adossée à une logique relativiste ? L'opinion de M. Boirac sur ce point n'est ni obscure ni douteuse.

On s'attendrait aussitôt à voir M. Boirac aux prises avec le redoutable problème des catégories. Et l'on pardonnera bien cette épithète à un philosophe dont ce fut bien des fois l'ambition de « placer son mot » sur les catégories et de craindre

(1) P. 161-163.

chaque fois, au moment de parler, qu'il ne laissât échapper une occasion de se taire. Aussi ce philosophe est-il reconnaissant à M. Boirac d'avoir imité sa prudence. M. Boirac ne dit rien que de vague touchant les catégories. Même s'il est des catégories, il laisse cela dans l'ombre. Il est vrai que son phénoménisme est neutre. Le nôtre ne l'était pas. M. Boirac pouvait esquiver le problème sans avoir l'air d'avoir peur. Et ceux qui nous ont accusé de nous être dérobé par timidité sont assurément, à notre égard, plus sévères qu'injustes. M. Boirac, lui, dira simplement : « Les seules réalités susceptibles d'être connues sont des phénomènes, et, entre ces phénomènes, des rapports plus ou moins constants (l'auteur est délibérément vague) de ressemblance, de différence, de coexistence et de succession [1]. »

L'idée de phénomène et celle de rapport sont deux inséparables. Reste à savoir s'il convient de leur assigner le même siège. Il se pourrait, par exemple, que les phénomènes et leurs rapports fussent hors de nous. Il se pourrait qu'ils fussent en nous. Il se pourrait enfin que les rapports fussent en nous et les phénomènes hors de nous. Entre les trois, il faut de toute nécessité choisir. Si vous prétendez que les phénomènes sont hors l'esprit et les rapports dans l'esprit, vous convertissez les phénomènes en choses et vous leur prêtez un *en-soi* véritable. Le nom de noumène va donc être réhabilité et ce qu'il désigne restauré. Qu'est-ce en effet que le noumène, si ce n'est l'objet avant sa réfraction à travers le sujet ? Le phénomène hors l'esprit, c'est le phénomène non représenté, c'est donc la chose véritable. — Va-t-il être plus avantageux de placer les rapports dans les phénomènes ? On n'y gagnera rien. « Tant que le rapport n'est pas réalisé dans l'esprit, il est une simple possibilité, une possibilité subjective qui, même en cet état, n'existe pour nous que si nous y pensons, et qui, dès que nous y pensons, cesse d'exister pour nous en cet état, car notre pensée la transforme aussitôt en réalité [2]. » La conception réaliste de la nature des rapports est décidément interdite.

Tournons-nous du côté des idéalistes. L'idéaliste me soutiendra que l'esprit est le lieu des rapports, comme on eût dit chez les péripatéticiens. Soit. J'admets que l'esprit est la

(1) P. 170-174.
(2) P. 180.

source de toute relation, ou, pour préciser, de toute relation universelle. La ressemblance est une de ces relations. Or dans certains cas, je l'affirme ; dans d'autres cas, je la nie. Et le discernement de ces cas ne dépend pas du bon plaisir de l'esprit. Je cède en cela à une nécessité dont j'ai conscience. Et j'ai conscience de cette nécessité comme m'étant extérieure. La catégorie est ambiguë, bilatérale. Elle m'oblige à statuer sur la ressemblance *ou* sur la différence. C'est elle qui contraint à choisir. Ce n'est pas elle qui fixe le choix. Il reste donc que ce soit l'objet. Au surplus — c'est M. Boirac dont je suis ici l'interprète — qu'est-ce que la catégorie ? Elle n'est autre chose que le rapport métamorphosé. A la possibilité objective des dogmatistes, ses prédécesseurs, Kant substitue la possibilité subjective. Il n'y a qu'un nom de changé. La difficulté est donc invincible si l'on veut que le subjectivisme kantien l'emporte. Supposons la difficulté vaincue, une autre surgira. Les lois qui régissent les phénomènes ne s'imposent pas toutes *a priori*, tant s'en faut. Pour connaître les lois *a posteriori*, l'esprit devra sortir de lui-même. Que n'en sort-il donc une fois pour toutes ?

Alors ce n'est plus l'idéalisme qui triomphe. Et si le réalisme se débat en vain contre des difficultés également inextricables, comment espérerions-nous conclure ? Mais demander à M. Boirac de conclure, c'est lui demander d'aller contre ses intentions spéculatives et de renoncer à son phénoménisme neutre, lequel, en raison de sa neutralité même, doit laisser ouvertes toutes les questions métaphysiques, à commencer par celle des catégories, à continuer par celle du réalisme ou de l'idéalisme, du déterminisme et du libre arbitre... etc.

Et l'on ne saurait trop reconnaître l'effort du philosophe pour éviter toute conclusion ferme. La doctrine des monades est, de toutes, celle qui, le plus visiblement, l'attire. Il lui reconnaît l'avantage sur toute autre doctrine quand il s'agit simplement de sauver la réalité du monde ou des phénomènes. Mais s'il s'agit de sauver la réalité des lois, il n'ose plus se confier à Leibniz. Je veux bien, dit-il à peu près, que les monades existent pour elles-mêmes. Elles sont, que ma pensée s'y applique ou qu'elle s'en détourne. Elles se perçoivent. Et c'est par cela qu'elles existent. Mais autre chose est percevoir son être, autre chose est percevoir les rapports universels et constitutifs de tout être. D'une telle perception, qui est une connaissance véritable, les monades

supérieures seules sont capables. — Mais on vient de voir que les lois des phénomènes existent indépendamment de l'esprit qui les pose et les pense. — D'accord. Il n'en reste pas moins que l'idée d'une telle existence reste confuse si elle ne s'accompagne pas d'un certain degré de conscience. La pensée pourrait bien être l'une des conditions nécessaires à la réalité des rapports. Elle n'en serait point pour cela la condition suffisante. Ici ne craignons pas de citer : le passage en vaut certes la peine :

« Si nous pouvons supposer que des phénomènes correspondant à nos sensations possibles se déroulent en dehors de notre conscience dans des monades étrangères et assurent ainsi la réalité du monde extérieur, pouvons-nous attribuer à ces mêmes monades la connaissance des rapports auxquels fait défaut le support de notre propre pensée et garantir ainsi à ces rapports une existence indépendante de la nôtre? Il faudrait pour cela, que ces monades fussent douées non seulement de sensibilité mais encore d'intelligence. Une intelligence virtuelle ne suffirait même pas. Seule une intelligence pleinement développée et actuelle pourrait, à défaut de la nôtre, réaliser les rapports des phénomènes en les pensant. Une telle hypothèse est évidemment en contradiction avec tout ce que nous pouvons supposer de la nature des monades inférieures. Ce n'est pas au-dessous, c'est au-dessus de l'intelligence humaine que la logique nous conduirait à placer le lieu des rapports[1]. » Voilà bien qui rachèterait, par sa robuste franchise, les lenteurs, et si j'osais tout dire, les piétinements des pages qui précèdent. L'esprit de finesse s'y donne ample carrière. L'esprit de géométrie, dont il s'en faut que M. Boirac soit médiocrement pourvu, aurait dû intervenir et imprimer à la discussion une marche plus rapide, moins saccadée surtout, surtout aussi moins oscillante.

Si les phénomènes sont inséparables de leurs rapports, si le fondement de leur existence veut être placé en Dieu, autant dire que les phénomènes existent par ce qu'ils sont, tout d'abord, pensés par Dieu. Ainsi se confirme une mémorable sentence de Leibniz : « Les phénomènes ne sont que des pensées. » Et cela garantit l'unité de l'univers. M. Boirac prend la peine de mettre provisoirement cette unité en doute et de la discuter expressément. Il en tire l'occasion d'un nouveau

(1) P. 189.

chapitre, de tout point excellent. Il s'attaque aux partisans du phénomène « à deux faces » et il leur inflige un nouvel échec. Le manque d'espace nous contraint à louer cette discussion sans en rien transcrire. Elle est bien conduite et surtout admirablement illustrée.

Il nous resterait, pour faire un exposé complet du livre de M. Boirac, à résumer les quatre derniers chapitres de « contre-épreuve », ceux qui nous ont causé le plus de plaisir et qui sont dirigés, en plein, contre les substantialistes. Mais, au fond, ils n'ajoutent rien aux résultats acquis et brillamment conquis. Le mieux est de les signaler et d'en finir, bien qu'à regret, avec la partie la plus agréable de notre tâche.

II

Les meilleurs livres, étant de ceux qui donnent le plus à penser, sont parfois, et pour cela même, de ceux qui offrent à la critique la plus riche matière. Nous n'étonnerons donc personne en déclarant que si, dans l'*Idée du phénomène*, le nombre de pages que nous eussions aimé avoir écrites est de beaucoup le plus considérable, il en est d'autres, et le nombre est loin d'en être négligeable, que jamais nous n'eussions consenti à signer — M. Boirac n'est donc pas criticiste ? — Précisément il ne l'est pas. Et c'est ce qu'il nous faut achever de mettre en lumière. Le lecteur, j'imagine, a dû s'en douter depuis assez longtemps. Achevons de l'en convaincre.

D'abord aux trois épigraphes de source leibnitienne qui ornent le titre du livre, nous en aurions préféré une, d'origine moins auguste assurément, mais de fort bonne origine puisque nous l'empruntons à M. Boirac lui-même. La voici cette formule, et qui n'est nulle part directement prouvée, bien que partout elle soit sous-entendue : « Le phénoménisme ne supprime pas, comme on le pourrait croire, et comme il en a lui-même la prétention les problèmes de la métaphysique. » Donc le phénoménisme est, au point de vue métaphysique, une doctrine neutre. Nous verrons bientôt si M. Boirac a tenu ses promesses de neutralité. Pour l'instant, discutons la formule.

Le phénoménisme, en premier lieu, est-il compatible avec le déterminisme? Avec celui de Kant, non. Mais nous savons que ce phénoménisme ne l'est que de nom. Supprimez-les nou-

mêmes, aboutirez-vous au libre arbitre? — Les preuves données par les représentants du phénoménisme en faveur de la volonté libre n'ont jamais convaincu que ses partisans! — Certes et c'est assez la coutume en philosophie d'adhérer à une doctrine en raison de ce que l'on y approuve. Mais il n'y a pas que les matérialistes et les déterministes à recruter des partisans. Les indéterministes attachés au néocriticisme, eux aussi, en recrutent. Leurs raisons ne sont dès lors nullement à dédaigner. On sait lesquelles. On sait qu'à leurs yeux le substantialisme, outre qu'il repose sur des faits mal observés, ou plutôt mal interprétés, se présente comme l'allié naturel du monisme. Il est deux façons d'être moniste. L'une consiste à revêtir les êtres d'une étoffe commune, à les proclamer homogènes, bien que numériquement distincts. L'autre consiste à effacer cette distinction numérique, à la reconnaître apparente, et à identifier l'apparent et l'illusoire. Le libre arbitre peut trouver place dans le monisme pluraliste, parlons correctement, dans le pluralisme. Dans l'autre monisme, seul conforme à sa dénomination, il faut bien l'avouer, le libre arbitre est impossible. M. Boirac répudie ce monisme-là, je gage. C'est donc qu'il admet la pluralité des êtres et des choses? Il les appelle phénomènes au lieu de les appeler substances, de quoi nous ne saurions le blâmer. L'important est qu'il distingue et autrement qu'à la surface. Apparemment il lui déplairait que cette distinction, à laquelle s'il ne tenait qu'à demi, sa critique de la doctrine de l'identité ou du phénomène à deux faces perdrait toute raison d'être, il lui déplairait, dis-je, qu'elle se trouvât en péril. Or il est des philosophes, et M. Boirac les connaît bien, encore qu'il ne les cite guère, qui mettent à la distinction des phénomènes une condition *sine qua non*, à savoir la négation de l'universel déterminisme. — Ces philosophes ont tort! — Possible. — C'eût été, ou jamais, le cas de les prendre à partie. Mais on s'est contenté de leur dire qu'il avaient tort. On le leur a dit en une courte phrase. Et puisqu'on ne leur a dit rien de plus si ce n'est qu'ils se trompaient à prendre le phénoménisme au sérieux, on ne trouvera point mauvais que, n'ayant pas été délogés de leurs positions, ils y restent. Et parce qu'ils y restent, ils continuent de penser, que le substantialisme et le déterminisme étant rigoureusement inséparables, tout phénoméniste qui ne se met pas à l'abri des souffles déterministes risque tôt ou tard d'être forcé d'abjurer. Certes, dans les cent

cinquante dernières pages du livre, les substantialistes sont très habilement cernés. Et ce serait grand dommage que ces cent cinquante pages n'eussent point été écrites. Mais il est un dommage plus grand encore. C'est que M. Boirac n'ait songé ni à fermer la porte qui mène au déterminisme, ni à justifier son droit de ne la fermer point. Il y avait là un chapitre à faire.

Et ce chapitre en appelait plusieurs autres. Si nous avons bonne mémoire, M. Boirac a jadis pris fait et cause pour l'infinitisme. Il estimait assurément que l'idée d'un nombre infini est une idée contradictoire. Mais il jugeait que, de cette contradiction, rien de définitif ne saurait résulter pour ou contre la réalité des bornes de l'univers et dans le temps, et dans l'espace. La vraie question n'était pas, d'après lui, de savoir si les deux notions de nombre et d'infinité se repoussent ou s'attirent, ce dont on peut décider aisément, mais bien de savoir si les choses forment ou ne forment pas un nombre. Le phénoménisme de notre auteur est indifférent à la solution du problème. Il nous paraît à nous, que cette indifférence ne saurait indéfiniment se prolonger. De deux choses l'une : ou ce phénoménisme ira jusqu'au terme de son évolution, et tout porte à croire qu'il renoncera, pour toujours, à l'alliance éventuelle des partisans de l'infinité ; ou il acceptera l'alliance et il se convertira. En effet, la conversion du phénoménisme en substantialisme peut se faire sans qu'il y ait autre chose qu'une substitution de termes. Elle se fait grâce à l'affinité des thèses métaphysiques, en vertu de laquelle, si l'on ne tombe pas nécessairement du côté où l'on penche, c'est déjà suffisant que l'on penche d'un côté plutôt que d'un autre. Et il n'en faut pas davantage pour marquer son orientation. Or l'infini entraîne ses partisans dans la direction de la substance, et celle-ci le lui rend avec libéralité. N'en disons pas plus sur un point qu'a merveilleusement et, si l'on ne craignait de faire un barbarisme, on ajouterait « lumineusement » discuté l'auteur de l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Que le substantialisme et l'infinitisme puissent se démontrer l'un par l'autre, c'est une chose jugée. Que cette démonstration soit une démonstration véritable, conforme aux exigences aristotéliques, M. Boirac en doute. S'il n'en doutait pas il n'aurait pas écrit sa phrase, sa fameuse phrase : « Le phénoménisme ne supprime pas les problèmes de la métaphysique. » Je voudrais bien éviter de la repéter, cette phrase. Je ne puis, l'auteur ayant jugé

à propos de ne la faire suivre, à peu près, d'aucun commentaire. Donc M. Boirac nous eût vivement intéressés en s'attaquant aux forteresses du criticisme et en essayant de les investir. D'autant que si l'infinitisme est l'un des fruits du substantialisme, ce qui est historiquement indiscutable, il n'est pas, croyons-nous, impossible de rattacher par un lien des plus étroits la négation de l'infini à celle de la substance. Il est curieux que M. Boirac manque à s'apercevoir que le choix de la solution infinitiste compromettrait la philosophie du phénomène. Il est curieux qu'il ne soit pas au moins troublé dans son indifférence métaphysique par un argument de ce genre : « S'il est des noumènes et qu'on vienne nous dire que ce monde des noumènes est le monde de l'infini, passe encore. Si le monde des noumènes est un monde chimérique, pourquoi ne pas statuer sur les phénomènes et leurs rapports, ainsi que notre pensée, agissant conformément à ses propres lois, nous incite à le faire ? » Notre auteur nous répliquera-t-il, avec un jeune mathématicien philosophe auquel ses premiers écrits promettent un bel avenir, M. Gaston Milhaud, que les phénomènes pourraient bien, tout autant que les substances de la vieille métaphysique, être affranchis de la loi du nombre, que le principe de contradiction, s'il défend au nombre d'être infini, ne défend pas aux phénomènes de repousser l'invasion du nombre ? Cela, jamais les criticistes ne l'ont contesté. Il leur est arrivé seulement de prétendre, et cela leur arrivera tant qu'ils seront criticistes, que, si l'être des choses est identique à leur paraître, on a toutes raisons de croire que les lois du connaître qui sont aussi les lois du paraître, sont aussi celles de l'être. Et nous n'avons pas, que je sache, une seule bonne raison de supposer le contraire... à moins que le monde ne soit absurde, ce qui n'est pas vraisemblable. Du point de vue de la philosophie du phénomène, ce qu'on peut appeler le « scepticisme transcendental » de Kant disparaît. Il n'y a plus de fond des choses. Il y a : 1° les choses telles qu'elles nous apparaissent ; 2° les choses telles qu'elles s'apparaissent à elles-mêmes. Comment les choses s'apparaissent à elles-mêmes, nous le savons en quelque manière, puisque nous connaissons non seulement les lois du paraître, mais encore celles du « s'apparaître à soi-même », attendu que nous sommes doués de conscience. Dans ces conditions il faudrait bravement appliquer les catégories...

Mais y a-t-il des catégories ? M. Boirac a tout l'air de le

croire. Il le croit malheureusement à la manière dont le pape de l'*Eau de Jouvence* passait. aux yeux de son peuple, pour croire à l'âme immortelle. « Les choses auxquelles on croit, on n'en est jamais bien sûr. » Et M. Boirac, s'il est un peu plus sûr qu'il y ait en nous quelque chose comme des catégories, qu'il n'est sûr du contraire, évite soigneusement toute affirmation ferme. Il se dérobe et il fait bien. Car s'il veut épargner à son phénoménisme le désagrément, si toutefois c'en est un, d'avoir à produire ses conséquences, il ne saurait s'y prendre de trop bonne heure, ni trop se garer des moindres concessions. Et c'en eût été une, et elle eût été grave, que de se prononcer nettement entre Hume et Kant. Je prie qu'on relise le très habile, et par ses conclusions, très décevant *Chapitre V* sur « les rapports des phénomènes ». On le dirait écrit par un véritable normand. Les Anglais seuls y sont mis à contribution, je veux dire Hume et Stuart Mill, souvent approuvés dans les détails, jamais acceptés dans l'ensemble, ni adoptés, ni reniés. Alors que pense M. Boirac des catégories ? Il nous le dira un jour peut-être. Pour l'instant il se réserve et se recueille. Et il faut qu'il en soit ainsi, parce qu'il a décrété que son phénoménisme resterait neutre.

L'est-il cependant au degré qu'il eût souhaité ? Encore que nous désapprouvions les intentions de neutralité de M. Boirac, et il ne s'en étonnera point, j'imagine, il y aurait lieu de lui reprocher de n'avoir pas rempli son dessein, si, par hasard, à son insu, il s'était plus d'une fois départi de son attitude. Certes il esquive plus de problèmes qu'il n'en résout. Et chaque fois qu'il se sent incliné à prendre parti, vite il rentre dans la zone de neutralité métaphysique qu'il avait juré de ne point franchir. Une seule fois, malgré qu'il en ait, ses yeux se portent vers le ciel. Et il souhaite que les cieux ne soient point vides. Car s'ils ne l'étaient point, le Dieu de Berkeley — qui était vraisemblablement aussi celui de Malebranche et de Pascal — viendrait fort à propos pour lui permettre de concilier son idéalisme spéculatif avec le réalisme pratique de MM. Prudhomme et Homais. N'en sourions point, nous souvenant qu'ici même nous avons fait sourire par notre théisme dont on a presque raillé le sans-façon. Le Dieu de M. Boirac n'est ni plus ni moins problématique que le nôtre. Et nous sommes bien près de penser tous deux, en altérant le mot de Voltaire, que Dieu est une excellente institution de police... métaphysique. On a décidément besoin de lui pour

rendre compte des lois du monde et même des lois de l'esprit.

— Même des lois de l'Esprit? — Nous savons que les lois de l'esprit, celles que, depuis Kant, on appelle de ce nom, ne peuvent se substituer aux lois de la nature, qu'il est des lois *a posteriori,* que s'il en est de telles, notre esprit n'en saurait être le lieu. D'autre part, faire résider la conscience de ces lois dans les phénomènes qu'elles régissent est assez insoutenable. Ce n'est point notre esprit qui commande à la pierre de tomber. Ce serait encore moins l'esprit de la pierre puisque la pierre n'a pas d'esprit, n'est pas un esprit, puisque les monades dont la pierre est faite vivent d'une vie voisine de la mort. Je reviens avec intention sur un des passages les plus brefs du livre de M. Boirac. Je ne me méprends pas sur sa portée. Je ne vais pas jusqu'à faire de M. Boirac un théiste véritable. Mais je constate qu'il a grand'peine à rester athée ou positiviste. Je constate en outre que ses penchants spéculatifs le portent bien plus vers le Dieu de Locke que vers le Dieu de Spinoza. Et je reconnais la valeur des raisons qui fortifient ces penchants. — Alors M. Boirac est un spiritualiste qui ne veut pas qu'on le dise?

Non. On n'est jamais spiritualiste sans être rationaliste. Or, depuis Kant, on n'est rationaliste qu'à la condition d'admettre les catégories. M. Boirac — à tort ou à raison — hésite à les admettre. — Vous voyez bien qu'il est resté fidèle à son phénoménisme neutre! — Point. Je vois au contraire que ce phénoméniste est nettement anticriticiste. Or il n'est pas conforme à l'orthodoxie kantienne. Il reste donc que ce phénoménisme soit un phénoménisme empirique. Et il ne faut pas se récrier. Car c'est encore le phénoménisme de Hume et de Mill qui laisse le plus possible de questions ouvertes. — Il admet certains rapports universels tels que la coexistence, la ressemblance, la succession ! — D'accord. Mais il ne se prononce pas sur leur origine. — Il ne rejette pas l'existence de Dieu ! — D'accord. Mais il en fait un objet de croyance. Et il ne lui a pas défendu de reconnaître à cette croyance des avantages spéculatifs, et, les reconnaissant, d'en profiter. Je ne trouve nulle part, il est vrai, cette assertion que Dieu doit être et rester un objet de croyance. Je remarque cependant qu'à mesure que M. Boirac s'élève au-dessus du monde des réalités concrètes, il affirme, non certes, avec moins d'autorité, mais avec plus de retenue. Il n'est dogmatiste, ni de doctrine, ni de tempérament.

Me tromperai-je donc en le désignant du nom d'empiriste? Pour me dédire il ne suffirait pas de ce recours suprême à la pensée divine, auquel, pour se résoudre, je ne sache point que notre auteur mérite le reproche de contradiction. Stuart Mill, sans être athée, n'en reste pas moins fidèle à la tradition des Locke et des Hume. Le Dieu de sa *Religion* ne descend pas dans sa philosophie. M. Boirac, lui, ne parle de son Dieu que pour l'y faire descendre. Il y a là, j'en conviens, quelque différence. Pourtant que l'on y songe. Au temps où nous sommes, le vieux rationalisme cartésien ne trouve plus de défenseurs, ni le rationalisme de Malebranche non plus, qu'on définirait, assez bien d'ailleurs, en l'appelant un empirisme suprasensible. Dès lors il faut opter entre l'empirisme, toujours vivant, et le rationalisme d'origine kantienne. Or considérez la doctrine de Kant. Et dites si l'athéisme spéculatif n'en assurerait pas mieux les fondements que le théisme (ou panthéisme) problématique de la *Dialectique Transcendentale*. L'entendement de l'*Analytique* est une sorte de Dieu immanent qui, avec l'assistance de la sensibilité, crée le monde des phénomènes et le soumet à une législation rigoureuse. S'il n'est pas d'autre Dieu, la science est fondée. Les choses et les phénomènes se confondent. Or, un philosophe illustre, M. Sécrétan, a reproché à Kant d'avoir compromis la vérité de la science. C'est qu'en effet au Dieu immanent qui est l'Esprit humain Kant superpose un Dieu transcendant, auteur, non des phénomènes, mais des choses en soi, seules et vraies réalités. Alors le Dieu immanent, pour créer le monde des phénomènes, a dû déformer le monde des choses : il a fait une œuvre véritablement satanique. La route du pessimisme est déjà toute tracée. Et qu'on ne nous reproche pas d'appeler, au mépris des textes, l'entendement de l'*Analytique* du nom de Dieu immanent. Le mot n'est pas dans Kant. La chose y est. Et cela suffit.

Au contraire supprimez les catégories comme M. Boirac paraît le faire : l'entendement reçoit la vérité. Et comme il ne peut la recevoir des choses, puisqu'il est plus qu'incertain que toutes les lois des phénomènes soient empiriques, son droit de législateur des choses ne peut s'expliquer que par une sorte de droit divin. — Parler ainsi c'est revenir à Malebranche et à Descartes. — C'est d'abord s'éloigner de Kant. C'est surtout, après avoir traversé les vieux rationalistes, démasquer leur empirisme inconscient et lui donner sa

véritable étiquette. M. Boirac est, de nous tous, celui qui a étudié de plus près les livres féconds de MM. Fouillée et Guyau. Et c'est à leur école qu'il a désappris la religion de Kant, si tant est qu'il l'ait jamais eue.

Ainsi l'empirisme n'est pas l'adversaire du théisme. S'il s'en passe, il s'appelle ou scepticisme ou positivisme ; s'il lui fait place, il ne se contredit pas. Il se prolonge, pourvu qu'en cela il suppose et se garde de prouver, ce que fait M. Boirac.

Donc ce n'est pas le théisme (problématique mais probable) de notre auteur qui nous empêcherait de lui marquer sa place à côté des empiristes. Ce seraient bien plutôt les traces, visibles dans son livre, d'une lecture attentive de Leibniz, par suite d'une influence leibnitienne. Ce seraient enfin les trois épigraphes du livre signées toutes trois du nom de Leibniz. A la réflexion, je m'étonne que M. Boirac se soit mis sous le patronage de Leibniz. Il ne répudie pas le monadisme ! — Il ne le répudie pas, j'en conviens. Qu'il l'adopte, j'en suis moins sûr. Et puis quand il serait prouvé — la preuve, tant s'en faut, n'en est pas impossible — qu'un certain monadisme s'accommoderait au besoin du phénoménisme, il resterait à prouver que ce monadisme descend en ligne directe de la *Monadologie*. Essayons d'établir qu'il n'en saurait descendre.

L'idée de monade, chez Leibniz, est unie à celle de substance. Cette substance, on le sait du reste, n'est pas la substance nue des scolastiques, Leibniz eût volontiers ajouté : des cartésiens. La substance leibnitienne est caractérisée par deux attributs, la perception, l'appétition. D'où il suit qu'en dehors des deux fonctions, perceptive et appétitive, la monade n'est rien. — Rien ? Pas même une substance ? — Faites consister l'essence de la monade, non dans la somme, mais bien plutôt dans la synthèse de ces deux fonctions, vous serez en droit d'ériger cette synthèse en signe de la substantialité. Si maintenant vous changez de point de vue et considérez les fonctions de la substance comme lui étant surajoutées, vous fausserez la théorie. De plus, si toute monade perçoit, toute monade est représentative. De là à dire qu'elle *se représente*, non seulement la distance est courte, mais il semble bien qu'on ne puisse éviter de la franchir, puisque, selon la fameuse métaphore, la monade est privée de fenêtres. Dès lors que reste-t-il à faire pour dégager de la *monadologie* les éléments d'une doctrine phénoméniste ? Effacer le mot : substance, qui est, il

est vrai, de Leibniz, et le remplacer par cette autre expression, également leibnitienne, d'*être*, expression ambiguë; puis dissiper l'ambiguïté; caractériser en outre l'être par la *loi*, déterminer enfin le contenu de cette loi par la coexistence des deux fonctions d'appétition et de perception. La transformation du substantialisme en phénoménisme vient de se faire insensiblement. Leibniz l'eût-il laissé faire?

Il est permis d'en douter. Souvenons-nous, pour nous en tenir à la manière courante d'interpréter la *monadologie*, que Leibniz a défini l'être par l' « agir » et la substance par la capacité d'action. De là cette conséquence, c'est que les deux fonctions de la monade n'expriment pas la substance chacune au même degré. Certes l'appétition implique la perception. Impossible d'être doué d'appétition à qui n'a rien vers quoi tendre. Il faut à l'appétition une matière et qui est la perception. Celle-ci, sans aucun doute, est nécessaire à celle-là. Mais on peut bien dire qu'elle lui est subordonnée comme un moyen l'est à sa fin. D'où résulterait que la monade leibnitienne est bien plus essentiellement appétitive qu'elle n'est perceptive, ou du moins qu'elle l'est à un degré bien plus éminent.

En second lieu, on nous accordera, par truisme, oserions-nous dire que, des deux fonctions de la monade, celle qu'il est le plus facile de se représenter est la perception. On ne peut, en revanche, se représenter l'appétition qu'en s'aidant d'images assez grossières qui figurent sans faire comprendre. Or la monade, étant essentiellement tendance, puisqu'elle est essentiellement force ou effort, n'échappe-t-elle pas au monde de la représentation, au moins dans son essence? Le nom de phénomène ne lui serait-il donc pas impropre?

Non seulement la tendance ou l'appétition n'est pas représentable, autant dire qu'elle n'est pas convertible en phénomène, mais encore il n'est pas certain que la perception elle-même le soit toujours. Je pressens ici que M. Boirac va m'arrêter en me rappelant comment il m'est arrivé de définir l'inconscience leibnitienne et de la définir : « La limite vers laquelle tendrait, sans jamais l'atteindre, une perception d'intensité indéfiniment décroissante. » En ce temps-là, nous ne prenions pas au pied de la lettre le terme leibnitien d' « inconscient ». Pas plus qu'en ce temps, je ne me figure aujourd'hui ce que pourrait bien être une « perception inaperçue ». M. Boirac pas davantage, ni peut-être Leibniz. Qu'importe!

Leibniz ne s'en est pas plus embarrassé de la difficulté. En effet qu'est-ce qui est, chez Leibnitz, synonyme de conscience? Est-ce la perception? On sait assez qu'il n'en est rien et que c'est l'*aperception*. Le seuil de l'aperception n'est autre que celui de la conscience. Quand on lit Leibniz, il ne faut pas qu'on s'imagine lire Maine de Biran. Chez le philosophe français l'aperception est un degré de la conscience. Chez Leibniz l'aperception est l'espèce dont la perception est le genre. Et dans ce genre la conscience n'est nullement enveloppée. Une difficulté surgit. Chez Leibniz deux espèces d'un même genre (ici l'espèce consciente et l'espèce inconsciente) peuvent se convertir l'une dans l'autre. Une simple différence de degré les sépare. Le conscient est un degré de l'inconscient. Alors du zéro de conscience la monade pourra s'élever à la conscience, et réciproquement? Quelle contradiction! — Telle est l'objection classique. Elle convient peut-être aux psychologues inaptes à se représenter l'inconscient psychique (inaptitude dont nous aurions d'autant plus mauvaise grâce à nous railler que cette aptitude est nôtre). Elle ne porte pas contre la théorie de Leibniz. Car si, d'une part, Leibniz, admet des perceptions inconscientes, de l'autre, il distingue ou paraît distinguer entre « l'absence » de la conscience et sa « nullité ». L'inconscience ne peut être représentée par le zéro de conscience, attendu que le zéro ne tend vers rien. Or selon Leibniz l'inconscient qui est déjà du conscient en puissance, tend par cela seul vers la conscience. L'être n'est nullement tenu, pour être, de s'apercevoir. Il suffit qu'il perçoive. Et il est un « en deçà » de la conscience, qui n'en est ni le seuil, ni le néant. — Mais, encore une fois, comment se représenter un être doué de perception, privé de conscience? — On ne se le peut représenter, eût vraisemblablement répondu Leibniz, cela est trop évident. Il est moins évident qu'on ne parvienne à la *concevoir*. La fraction de l'unité n'est pas l'unité, ne la contient pas. C'est pourtant de fractions où l'unité n'est pas que l'unité résulte. Pas plus qu'il n'est contradictoire d'imaginer une unité faite de parties plus petites qu'elles, il n'est contradictoire de faire résulter la conscience d'éléments qui, lui étant inférieurs sous le rapport de l'intensité, devraient, par cette raison seule, être tenus pour inconscients.

Si nous avions le champ libre pour continuer la discussion, nous aimerions à rechercher d'où vient cette capacité de concevoir l'être en dehors de toute représentation. N'est-elle

point le propre du génie métaphysique? Et il y aurait de bonnes raisons de le penser, rien qu'en songeant à l'objet qu'Aristote assignait à la philosophie première et qui était précisément l'être en dehors de toute représentation, l'être en tant qu'être. Il y a donc là un point où la doctrine vers laquelle M. Boirac se sent incliner diffère, et assez profondément, de la doctrine de Leibniz. Ce point est essentiel. Et si, comme on espère en avoir donné la preuve, il est impossible de détacher la substance de la monade sans dénaturer l'essence de la *monadologie*, il ne se peut que le phénoménisme de M. Boirac lui soit venu directement par voie leibnizienne. Aux raisons que l'on vient de dire il serait curieux d'ajouter le témoignage de notre auteur. Il dit en effet, vers la fin de son livre, et parlant de sa propre philosophie : « En somme cette doctrine, qui n'est ni phénoméniste ni idéaliste à la manière ordinaire, ne pourrait-elle se définir une sorte de leibnizianisme réformé, un leibnizianisme postérieur à Hume, à Kant, à Stuart Mill? Leibniz, en effet, plus qu'aucun autre peut-être, s'est approché du véritable monisme, il en a, pour ainsi dire, frayé la voie à toutes les métaphysiques futures en leur révélant enfin le sens de la dualité du monde des corps et du monde des âmes et en leur fournissant, par sa théorie des perceptions et des appétitions universelles, un moyen inespéré de la ramener à l'unité. Mais d'autre part, il semble avoir admis sans démonstration la réalité de la substance, telle que la comprenait toute l'ancienne métaphysique; et ses recherches ont eu plutôt pour but de démontrer, contre Spinoza, qu'il y a plusieurs substances, et, contre Descartes, que toute substance est essentiellement pensante. Ainsi sa philosophie met, pour ainsi dire, le phénomène et l'Être en face l'un de l'autre sans expliquer comment ils peuvent tout ensemble se distinguer et s'unir. La monade est-elle, comme le dit quelquefois Leibniz, une sorte de *base* sur laquelle se fait le déroulement des perceptions, ou n'est-elle pas plutôt l'unité concrète de ces perceptions, la loi vivante selon laquelle elles se déroulent, comme il paraît l'insinuer dans quelques passages de ses écrits? Il est permis d'hésiter entre ces deux interprétations : et la première est certainement la seule que les contemporains et les successeurs de Leibniz aient envisagée [1]. »

(1) P. 344-345.

Ainsi M. Boirac, placé entre les choses *dites* par ce philosophe qui serait « son » philosophe et celles que le même philosophe lui paraît avoir *insinuées*, préfère les choses insinuées aux choses dites, au rebours des contemporains et des successeurs du maître. C'est assez avouer que le phénoménisme de notre auteur ne sort de la doctrine de Leibniz qu'après y avoir été introduit préalablement par une ou plusieurs mains étrangères. Nous nous en doutions bien.

Quelles sont ces mains étrangères? De la main de Kant, je vois bien quelques traces. Mais il semble que le temps a commencé de les effacer. De Kant M. Boirac rejette, et la distinction des phénomènes, et des noumènes et le *formalisme* dont il se plaît à diminuer la portée, ne voyant qu'une simple et assez stérile évolution de formules là où l'on nous avait, jusqu'ici, accoutumé à voir une révolution de pensée. Les empreintes de Stuart Mill sont plus nettes. Mais M. Boirac lui livre plus d'une escarmouche. Il est vrai qu'après chacune d'elles, M. Boirac triomphe sans faste et sans bruit. Même il lui déplairait qu'on chantât trop haut ses victoires. Je ne sais trop pourquoi M. Boirac ne reconnaît pas dans sa doctrine l'empreinte de Berkeley. Il le cite sans doute, moins que Stuart Mill, mais jamais il ne le combat. Même il lui emprunte la formule : « *Esse est aut percipere aut percipi.* » Et ceux qui diraient que tout Berkeley tient dans ces cinq mots exagéreraient plus qu'ils ne se tromperaient. Je n'ai garde de méconnaître que Berkeley n'a influé sur M. Boirac que réfracté à travers Leibniz. Mais c'est Leibniz qui réfracte et non Berkeley. C'est donc Berkeley dont l'apport est le plus considérable. Berkeley confine au phénoménisme. Berkeley supprime la matière mais garde la nature. Il touche au *solipsisme*, cette dégénérescence de l'idéalisme, mais il n'y pénètre pas. Il affirme Dieu et en a besoin pour assurer la réalité des choses dont la pensée se détourne. M. Boirac a aussi besoin de Dieu pour assurer la réalité des rapports. Pourquoi ne lui confie-t-il pas le soin de garantir en même temps celle des choses? — Parce qu'il admet les monades. — Puisqu'il ne peut se passer de Dieu, qu'il y recoure, je n'y trouverai rien à reprendre. Mais pourquoi ne charge-t-il pas Dieu de toute la besogne? Il n'était nullement nécessaire de corriger Berkeley par Leibniz. Berkeley eût suffi, Berkeley l'idéaliste, le théiste, et quand même l'empiriste.

C'est décidément, je ne m'en dédis pas, l'empirisme qui me

paraît en train de devenir la philosophie de prédilection de M. Boirac. En ce moment il séjourne chez Berkeley, à quelque distance de Stuart Mill, chez lequel, un jour peut-être, il aura pris son parti d'habiter. Pour l'instant l'empirisme de M. Boirac est un empirisme centre gauche et qui n'est pas encore suffisamment filtré. Une je ne sais quelle poussière de rationalisme naît encore à sa transparence.

D'où vient cette poussière? On a dit à la Sorbonne, le jour de la brillante soutenance de M. Boirac, qu'elle venait de chez les criticistes. Et M. Brochard aurait voulu que M. Boirac épargnât à ses contradicteurs officiels, amis bien plus que juges, le désagrément de s'en apercevoir les premiers. M. Séailles, lui, aurait compris le silence de M. Boirac. D'après M. Séailles quand on cite trois fois M. Renouvier dans une thèse dédiée à M. Fouillée, on fait preuve d'un certain courage. J'ignorais que ces deux philosophes exerçassent l'un sur l'autre une influence comparable à celle de la légendaire tête de Méduse. Franchement il est d'un intérêt médiocre de savoir combien de fois il est permis de nommer M. Renouvier dans une thèse où, pour combattre les mêmes ennemis que M. Renouvier, on sert des armes de M. Renouvier lui-même. Est-ce que par hasard ces armes seraient devenues méconnaissables? Et faudrait-il que le nom du propriétaire y restât inscrit pour qu'on sût à qui les attribuer? M. Boirac n'a pas eu cette crainte. Et il a eu raison de ne la point avoir. Tant mieux pour les criticistes s'ils lui ont fourni des armes. Et c'est ce qui vaut au livre de M. Boirac d'être dans l'*Année philosophique* l'occasion d'une « étude », non d'un simple « article ». Après tout, chez les criticistes comme ailleurs, on n'écrit pas dans l'espérance de n'être point lu. Même s'il leur arrivait plus souvent, aux criticistes, d'être mis en coupe réglée, ils seraient les derniers à s'en plaindre. Et puis à la manière dont M. Boirac manie ses armes d'emprunt, on est assuré qu'il en augmentera le prix en les rendant plus souples, plus légères, à la fois plus portatives et plus rapidement pénétrantes. Quoi qu'en ait dit le vieux proverbe, on n'a pas toujours occasion de prêter à des riches. Et prêter à un riche tel que M. Boirac, c'est, en fin de compte, s'enrichir soi-même.

LIONEL DAURIAC.

III

L'ÉVOLUTION DE L'IDÉALISME AU XVIII[e] SIÈCLE

LA CORRESPONDANCE DE MAIRAN ET DE MALEBRANCHE : SPINOZISME ET MALEBRANCHISME

« Ce qu'il y a de très singulier, c'est que des philosophes estimables, tels que Malebranche, ne se soient abstenus de nier l'existence de la matière que par la crainte de contredire la révélation... Chez le commun des philosophes chrétiens, c'est la raison qui défend la foi; ici, par une disposition singulière, c'est la foi de Malebranche qui a mis à couvert sa raison, et qui lui a épargné l'absurdité la plus insoutenable. L'imagination de ce philosophe, souvent malheureuse dans les principes qu'elle lui faisait adopter, mais presque toujours juste dans les conséquences qu'elle en tirait, l'entraînait quelquefois bien au delà du point où il aurait voulu aller. Les principes de religion dont il était pénétré le retenaient alors sur le bord du précipice : sa philosophie touchait au pyrrhonisme, d'une part, et au spinozisme, de l'autre. »

Tel est le jugement que portait d'Alembert sur l'auteur de la *Recherche de la vérité*[1]. Ainsi parlait le sens commun au XVIII[e] siècle. Les philosophes français de ce temps, qui mêlaient littérature et philosophie, s'adressaient volontiers au sens commun, s'y appuyaient, lui demandaient le succès de leurs écrits. L'idéalisme les étonnait peut-être quand ils consentaient à y réfléchir ; peut-être n'étaient-ils pas incapables d'en comprendre la force ; il souriaient cependant de cette

(1) *Essai sur les éléments de philosophie*, IV.

insoutenable absurdité, ils devaient en sourire devant le lecteur.

Mais pourquoi ce nom impropre de *pyrrhonisme* donné à la négation de la matière? C'est que le sens commun ne pouvait prendre au sérieux cette négation comme dogmatique ; c'est qu'il paraissait impossible de concevoir que, sur l'existence des corps, on allât au delà du doute. Quoi de moins sceptique, pourtant, que l'attitude mentale du philosophe qui ne veut reconnaître, dans l'univers, que des substances spirituelles, Dieu et des êtres pensants. Eh bien, ce philosophe évidemment dogmatique, puisqu'il affirme et nie sans la moindre incertitude, est, pour d'Alembert, un « pyrrhonien décidé, auquel il faut faire la réponse de Diogène à Zénon, qu'il faut ou abandonner à sa bonne foi, ou laisser vivre et raisonner avec des fantômes ». Notons que d'Alembert déclare un peu plus loin que « l'essence de la matière, et la manière dont nous nous en formons l'idée, restera toujours couverte de nuages » ; que « nous devons nous résoudre à ignorer si cet être que nous appelons matière est semblable à l'idée que nous nous en formons ». Il est clair qu'en cette question, le nom de sceptique ou de pyrrhonien lui convient beaucoup mieux, à lui-même, qu'au philosophe résolument immatérialiste auquel il l'applique.

Le passage cité ne laisse pas d'être remarquable. D'Alembert avait bien vu la position « singulière » prise par Malebranche entre ce que le sens commun appelait, bien à tort, pyrrhonisme et le panthéisme de Spinoza. Malebranche n'était pas pyrrhonien (entendez immatérialiste). Sa raison, défendue par la foi, passait au bord de deux précipices ; et elle entendait éviter l'un et l'autre. D'un côté, la négation de toute substance étendue et corporelle; de l'autre l'étendue mise formellement en Dieu, considérée comme un attribut réel de la substance divine. Deux doctrines opposées formant un dilemme où il semblait logiquement enfermé, et que la révélation l'obligeait et l'aidait à rejeter également.

Comment échappe-t-il à ce dilemme? Par l'étendue intelligible. Mais Dortous de Mairan s'ingénie à fermer cette issue. Il insiste sur la nécessité de choisir l'un de ces deux partis : ou nier l'existence des corps, ou accorder franchement à Dieu, comme Spinoza, l'infinité spatiale. Il soutient, avec des arguments développés, qu'il n'en est pas un troisième. Il ne veut pas comprendre la distinction malebranchiste de l'étendue

intelligible et de l'étendue réelle. Il ne semble pas voir d'où elle vient, ni sur quoi elle se fonde. Il s'efforce en alléguant les principes cartésiens de lui ôter toute valeur. La Correspondance de Malebranche et de Mairan jette une vive lumière sur la doctrine de Malebranche, sur les points essentiels où cette doctrine se sépare de celle de Descartes et de celle de Spinoza, et, par suite, sur l'évolution historique de l'idéalisme. Ajoutons qu'elle a été, dans l'école spiritualiste française, l'objet de jugements superficiels, souvent reproduits, et qu'il importe de reviser.

I

La Correspondance de Mairan et de Malebranche peut, en raison de son importance philosophique, être comparée à celle de Morus et de Descartes, et à celle de Clarke et de Leibniz. Elle est un peu, très peu, antérieure à cette dernière : les huit lettres dont elle se compose sont de 1713 et de 1714[1]. Elle commence par une lettre de Mairan, le 17 septembre 1713, et se termine, le 6 septembre 1714, par une dernière réponse de Malebranche[2]. Elle s'était poursuivie pendant une année. On voit, en la lisant, que Malebranche s'était laissé engager, un peu malgré lui, et non sans regret, dans une discussion qui, pour avancer et n'être pas inutile, supposait un commun point de départ, clairement établi. Il y mit fin dès qu'il reconnut que Mairan se montrait de plus en plus assuré des démonstrations de l'*Ethique*, de plus en plus incapable de se placer, au sujet de l'étendue, à un point de vue différent de celui de Spinoza.

Dans une première lettre, Mairan consulte Malebranche sur le système de Spinoza. L'*Ethique* lui est tombée entre les mains et la lecture de cet ouvrage lui a fait une profonde impression. Il en admire la forme abstraite, concise et géométrique. Il y

(1) La Correspondance de Clarke et de Leibniz est de 1715-1716.

(2) Le haut intérêt des trois correspondances que nous rapprochons est de nous faire saisir, en son dernier état, en sa dernière expression, la pensée de chacun des trois grands philosophes.

On sait que la Correspondance de Mairan et de Descartes fut interrompue par la mort de Descartes, et celle de Clarke et de Leibniz par la mort de Leibniz. Celle de Mairan et de Malebranche prit fin par la volonté de Malebranche, mais une année seulement avant sa mort.

trouve une évidence à laquelle il ne peut résister, des démonstrations dont il ne sait comment rompre la chaîne. Tout y paraît solide et plein de bon sens. D'un autre côté, il ne peut envisager sans compassion pour l'humanité et sans tristesse les conséquences qui suivent des principes spinozistes. De là le trouble intérieur qu'il éprouve et qu'il demande à Malebranche de faire cesser, en lui indiquant, dans ce système si bien lié, le vice de raisonnement, le paralogisme, qu'il ne réussit pas à y découvrir.

La réponse de Malebranche est simple et brève. « La principale cause des erreurs de Spinoza, dit-il, vient, ce me semble, de ce qu'il prend les idées des créatures pour les créatures mêmes, les idées des corps pour les corps, et qu'il suppose qu'on les voit en eux-mêmes. Car, étant convaincu intérieurement que l'idée de l'étendue est éternelle, nécessaire, infinie, et supposant d'ailleurs la création impossible, il prend pour le monde ou l'étendue créée le monde intelligible qui est l'objet immédiat de l'esprit. Ainsi il confond Dieu ou la souveraine Raison, qui renferme les idées qui éclairent les esprits, avec l'ouvrage que les idées représentent [1]. » En cette réponse Malebranche se bornait à rappeler la distinction qu'il avait établie entre l'étendue intelligible et l'étendue matérielle. Mairan devait la connaître : il lui était facile de la trouver dans les *Eclaircissements*, dans les *Entretiens métaphysiques*, dans les *Méditations chrétiennes*. Il n'avait qu'à relire quelques pages de la neuvième Méditation pour voir comment elle rompait la chaîne des raisonnements d'où se déduisait logiquement l'unité de substance, la divinisation du monde.

Mairan devait la connaître; mais sa seconde lettre prouve qu'il ne l'avait pas comprise. N'y soutient-il pas que la vision en Dieu ne peut s'expliquer que dans la doctrine spinoziste ? C'est dit-il, du système de Spinoza, mieux que de tout autre, que l'on peut « conclure cette vérité, mise par vous dans un si beau jour, que tout ce que nous voyons, nous le voyons en Dieu ». Si les corps ne peuvent être vus qu'en Dieu. c'est parce qu'ils ne sont que les modifications de l'étendue infinie

(1) La Correspondance de Mairan et de Malebranche, publiée pour la première fois par M. Feuillet de Conches, se trouve dans les *Fragments de philosophie cartésienne* de Cousin (p. 262-318). Les fautes que l'on remarque dans le texte que donne l'édition Feuillet de Conches, et qui rendent quelques phrases inintelligibles, ont été corrigées par Cousin. C'est donc à l'édition de ce dernier que seront empruntés tous les passages que nous citerons.

qui est un attribut de la substance divine. Il avoue d'ailleurs qu'il ne peut se faire une idée juste de ce qu'il faut entendre par les expressions d'*étendue créée* ou *matérielle* et d'*étendue intelligible*. Il n'en trouve pas dans les ouvrages de Malebranche de définition ni d'explication satisfaisante. Ces expressions lui paraissent équivoques; elles ne peuvent être claires et précises que si elles reçoivent un sens spinoziste ; il veut à toute force qu'il soit au fond impossible de leur donner un autre sens.

« Je ne crois pas que vous ne conveniez que tous les corps, la matière et tout l'univers, en tant qu'on l'imagine ou qu'on croit l'apercevoir par les sens, en un mot, que les corps, en tant qu'ils sont tels et tels corps, ne soient des modes et des affections de l'étendue, et non des substances. Car il n'y a rien en eux de permanent que l'étendue, sans laquelle ils ne peuvent être conçus... Mais cela posé, il suit que ce que vous qualifiez d'*étendue créée* n'est proprement que la modification de l'étendue, et que ce que vous appelez *étendue intelligible*, de la manière que vous l'expliquez le plus souvent, se confond absolument avec l'étendue substance ou attribut dont tous les corps, la matière et tout l'univers ne sont que les modifications...

« Il est vrai que, dès qu'on a réduit l'*étendue créée* ou *matérielle* et l'*étendue intelligible* à ces notions claires et exactes de substance et de mode, d'étendue sans restriction et d'affection de l'étendue, on en voit naître plusieurs conséquences embarrassantes pour le système théologique. Car cette étendue, ou elle est en Dieu et constitue son essence comme attribut, ou elle n'est pas en Dieu. Si elle est en Dieu, donc tout l'univers et tous les corps ne sont que des modifications de l'un des attributs divins, ou ne sont que Dieu modifié de telle ou telle manière, en tant qu'étendue : ce qui est la pure doctrine de l'auteur. Si l'étendue n'appartient pas à Dieu, donc il y a quelque chose qui n'est pas Dieu et qui ne constitue pas son essence, qui existe nécessairement, qui est infini, éternel, etc.

« Ainsi il semble, permettez-moi de le dire, que la distinction d'*étendue créée* et d'*étendue intelligible* n'ait été imaginée que pour couvrir ces difficultés, et pour expliquer, à la faveur des équivoques qu'elle renferme, des choses tout à fait inexplicables par le système ordinaire ; tandis que les simples termes d'étendue et de modifications de l'étendue, tels que

les emploie notre auteur, ne présentent à l'esprit que des idées claires[1]. »

Cette seconde lettre n'est pas, comme la première, d'un disciple interrogeant le maître qu'il respecte et admire pour sortir de son état de doute et de perplexité. Elle exprime une conviction arrêtée, et non une inclination intellectuelle. Elle appelle, avec confiance, elle provoque, elle commence une discussion en règle. Mairan s'y montre résolument attaché à la doctrine spinoziste et si plein de cette doctrine qu'il ne veut ou ne peut faire attention à rien de ce qui la contredit.

Au jugement de Cousin, cette lettre était « sérieuse et embarrassante[2] ». Embarrassante pour les cartésiens réalistes, embarrassante pour Cousin et ses disciples : oui, sans doute. Mais, pour le philosophe qui mettait en doute l'existence des corps, elle ne pouvait l'être. Ce que Malebranche dut, nous semble-t-il, éprouver en la lisant, c'est l'ennui, l'impatience d'y voir sa pensée si complètement méconnue. L'injuste reproche adressé à la distinction des deux étendues de renfermer des équivoques marquait une singulière prévention. Que répondre à qui ne s'apercevait pas que cette distinction permettait d'échapper facilement au dilemme spinoziste, au lieu d'en être atteinte; que le moyen de résoudre la difficulté soulevée par l'infinité de l'étendue était précisément de considérer cette étendue infinie comme purement intelligible, c'est-à-dire de la réduire à une idée divine, de la rapporter ainsi à l'entendement divin, à Dieu comme pensant ?

Selon Malebranche, Dieu est esprit ; ses attributs ne peuvent donc être que ceux de l'esprit. L'étendue n'est donc pas réellement en lui ; elle n'y est qu'idéalement. L'étendue idéale, qui est en Dieu, est nécessaire, éternelle, infinie ; elle peut et doit l'être comme la pensée divine, à laquelle elle appartient et dont elle est inséparable. L'étendue réelle ou matérielle, si elle existe, — et n'était la révélation, on pourrait douter qu'elle existât, — est finie et contingente, et elle a commencé. Nous voyons les corps en Dieu, non en un Dieu étendu, mais en un Dieu pensant ; nous les voyons dans l'étendue intelligible, c'est-à-dire que Dieu découvre à notre esprit son idée générale d'étendue et, en elle, les idées partielles qui représentent les objets matériels créés. Si peu qu'on y regarde, on

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 282 et suiv.
(2) *Ibid.*, p. 286.

ne peut confondre cette conception de Dieu et du monde avec celle de Spinoza. Si l'on a de la curiosité, on peut se convaincre sans peine, par l'histoire des doctrines, qu'elle a d'autres antécédents philosophiques. Il est surtout ridicule de dire qu'elle manque de clarté. Il est vrai qu'elle s'accorde avec le dogme de la création ; et il est possible qu'elle ait été suggérée par le besoin d'éviter les conséquences panthéistes de la cosmologie cartésienne. Mais est-on rationnellement fondé à la repousser uniquement parce qu'elle s'accorde avec le dogme de la création, et à adopter celle de Spinoza uniquement parce qu'il en naît « plusieurs conséquences embarrassantes pour le système théologique » ? Vous avez été séduit et dominé, pouvait-on dire à Mairan, par la belle simplicité logique du spinozisme. Vous prenez donc parti contre la métaphysique idéaliste de Malebranche, et vous voulez la combattre. Soit. Mais il faut commencer par l'entendre et la prendre telle qu'elle est.

Malebranche aurait eu le droit de mettre quelque sévérité dans sa réponse à cette seconde lettre de Mairan, si différente de la première. Il ne semble même pas remarquer le changement. Mais il reste sur son terrain, reproduisant la distinction déjà faite entre les idées, qui sont immuables, nécessaires, éternelles, et les objets, qui ont des caractères tout différents. Il fallait bien y revenir, puisque son correspondant ne s'y était pas arrêté. N'était-ce pas le point central de sa doctrine? Puis il ajoute :

« L'auteur ne prouve point qu'il n'y a qu'une substance : il prouve seulement qu'il n'y a qu'une souveraine Raison qui renferme les idées de tous les êtres possibles ; et il ne prouve nullement que cette Raison qui l'éclaire soit l'univers, et que le ciel, la terre, les hommes et lui-même soient des modifications de cette Raison. Et s'il peut nier qu'il y ait des corps créés ou des substances étendues qui répondent à l'idée qu'il en a, certainement il ne peut nier qu'il n'existe et qu'il n'y ait d'autres hommes. En un mot, il ne prouve nullement qu'il n'y a qu'une substance, mais seulement qu'il n'y a qu'un Dieu ou qu'une souveraine Raison, qui renferme toutes les idées qui agissent immédiatement sur l'esprit de l'homme[1]. »

Notons la différence établie ici entre les substances matérielles et les sustances spirituelles. Elle est caractéristique.

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 287.

Je comprends, dit Malebranche, que vous mettiez en Dieu les substances matérielles, si vous les réduisez à des idées, ce que vous pouvez faire à la rigueur ; car ce sont les idées des corps, renfermées dans la raison souveraine, non les corps mêmes, qui agissent immédiatement sur notre âme. Vous pouvez nier, je l'accorde, qu'il y ait des corps, c'est-à-dire de réelles substances étendues répondant à l'idée que vous en avez ; mais vous ne pouvez nier votre existence ni celle des autres hommes. Ce ne sont pas les corps qui s'opposent invinciblement à l'unité de substance ; ce sont, avant tout, les esprits. Nous touchons évidemment à l'idéalisme de Berkeley.

Passons à la troisième lettre de Mairan. Il y répète ce qu'il a dit dans la seconde, s'appliquant de nouveau à prouver que l'étendue intelligible n'est que l'étendue en elle-même, ou la substance dont l'étendue créée n'est que la modification, de sorte que le système de Malebranche revient à celui de Spinoza. Et c'est ce que Cousin appelle « un examen sérieux de la théorie de l'étendue réelle et de l'étendue intelligible [1] ».

« Il ne faut pas se laisser éblouir par le mot d'intelligible : toutes les essences des choses, les substances en tant que substances, considérées en elles-mêmes et indépendamment de leurs modes, ne sauraient jamais être aperçues ni par les sens, ni par l'imagination, mais par l'esprit seul, et ainsi elles sont purement intelligibles...

« Il n'y a dans la nature que des substances et des modifications de substances. Tout ce à quoi on peut penser seul et indépendamment de toute autre chose est substance ; tout ce à quoi on ne saurait penser seul, et sans renfermer dans l'idée qu'on en a quelque autre chose sans laquelle il ne peut exister ni être conçu, est nécessairement modification, et modification de cette chose qui renferme son concept. Or, l'idée de tout corps renferme celle de l'étendue intelligible, comme constituant son essence, ou sans laquelle il ne peut ni exister ni être conçu. Donc, tout corps est la modification de l'étendue intelligible, ou l'étendue intelligible est le sujet, l'essence ou la substance de tout corps. Donc, si l'étendue intelligible est en Dieu, tout corps est la modification de l'essence divine, ou l'essence divine est la substance de tous les corps. Donc, les noms d'*essence représentative*, de *participable par les créatures*, d'*archétype des corps*, etc., que vous lui donnez, et qui semblent

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 288.

sauver ou adoucir la conséquence, étant bien entendus. se réduisent à ceux de substance ou d'essence des corps : à moins que vous ne fassiez voir que l'étendue qui est renfermée dans le concept des corps, sans laquelle ils ne peuvent ni exister ni être conçus, et de laquelle il est évident que les sens ni l'imagination ne sauraient être touchés, mais l'esprit seul, est une autre étendue que celle que celle que vous appelez intelligible[1]. »

Il est clair qu'en cette troisième lettre, Mairan emploie le mot *intelligible* en un autre sens que Malebranche. Il appelle *intelligible* ce qui est conçu par l'entendement ; *sensible*, ce qui est perçu par les sens et l'imagination. Ainsi, la substance, en tant que distinguée et abstraite du mode, est intelligible, tandis que le mode est sensible. D'après ces définitions, l'étendue, substance commune à tous les corps, est intelligible, comme objet de l'entendement seul ; tel ou tel corps particulier, objet de la perception sensible, est un mode de cette étendue abstraite, substance commune à tous les corps. Ces définitions sont de Spinoza, non de Malebranche. Le reproche d'user d'équivoque pouvait donc être renvoyé à Mairan ; car c'était à l'aide d'une équivoque qu'il s'efforçait de ramener le système de Malebranche à celui de Spinoza.

Pour Malebranche, *intelligible* est synonyme d'*idéal* et opposé à *réel*. Le monde intelligible est le monde des idées de Platon réunies et renfermées par Philon, Plotin et saint Augustin dans la raison divine. Ces idées divines sont les types sur lesquels a été créé le monde des êtres réels, corps et esprits. L'étendue intelligible est l'idée typique qui, dans l'intelligence divine, représente l'étendue réelle, attribut général des corps. Ce n'est donc pas à cette étendue réelle et substantielle que peut s'appliquer l'épithète *intelligible*, prise au sens malebranchiste. De là la distinction, impossible en Dieu, mais nécessaire dans les êtres créés, de ces deux choses qui, pour Spinoza n'en font qu'une, l'essence et la substance. L'idée typique d'un être créé nous donne son essence, c'est-dire l'attribut et les propriétés qu'il aurait, s'il existait, mais elle ne nous donne pas son existence, sa substance.

Voilà les définitions qui sont à la base de la théorie des deux étendues, et dont Mairan s'obstinait à ne pas tenir compte. Malebranche est obligé de les lui rappeler pour la troisième fois.

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 289 et suiv.

« Il me paraît que je vous ai marqué en quoi consistait le paralogisme de l'auteur, et la cause même de son erreur, qui est qu'il confond le monde, l'étendue créée, qui ne peut être l'objet immédiat de l'esprit, parce qu'il ne peut affecter l'esprit, agir en lui, avec l'idée de cette étendue, que j'appelle étendue intelligible, parce que c'est elle seule qui affecte l'esprit. Or, cette étendue intelligible n'est point faite ; elle est nécessaire, éternelle, infinie... Mais l'étendue locale dont le monde est composé, — Paris, Rome, mon propre corps, — étendue qui n'est point l'objet immédiat de mon esprit, n'existe point nécessairement. Car je conçois que, quand Dieu aurait anéanti le monde créé, si Dieu m'affectait comme il m'affecte, je verrais comme je vois; et je croirais que ce monde existe encore, puisque ce monde n'est point ce qui agit dans mon esprit...

« Je dis donc encore que l'auteur se trompe parce qu'il prend l'idée du monde, le monde intelligible ou l'étendue intelligible, pour le monde, les idées pour les choses mêmes, et qu'il croit que l'étendue du monde est éternelle, nécessaire, etc., parce que telle est l'étendue intelligible : fondé sur ce principe mal entendu, qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit être renfermé dans son idée. Ce principe est vrai, parce que Dieu ne peut avoir créé les êtres que sur les idées qu'il en a, et que les idées que Dieu a sont les mêmes que les nôtres, quand elles sont nécessaires ; car il n'y aurait rien de certain si les idées que nous avons étaient différentes de celles de Dieu. Ce principe est vrai par rapport aux propriétés des êtres ; mais il n'est pas vrai par rapport à leur existence. Je peux conclure que la matière est divisible, parce que l'idée que j'en ai me la représente telle ; mais je ne puis pas assurer qu'elle existe, quoique je ne puisse pas douter de l'existence de son idée. Car son idée est actuellement l'objet immédiat de mon esprit, et non la matière même, et je ne puis savoir qu'elle existe que par révélation ou naturelle ou surnaturelle, ainsi que je l'ai expliqué dans les *Entretiens métaphysiques*. Le monde intelligible est en Dieu et Dieu même ; car ce qui est en Dieu est substantiellement tout Dieu... Mais nous ne voyons pas l'essence de Dieu selon ce qu'elle est en elle-même absolument, quand nous pensons à l'étendue, au monde intelligible : nous ne voyons que ce que Dieu voyait en lui-même, quand il a voulu créer le monde.

« Je ne comprends pas comment vous trouvez de la dificulté à concevoir la différence qu'il y a entre l'idée d'une chose et

la chose même, entre l'étendue créée, que j'appelle matérielle, celle dont le monde est composé... et l'idée que Dieu en a et dont il affecte mon esprit, idée que j'appelle intelligible, parce que la matière ou l'étendue créée n'a point d'efficace propre et ne peut agir sur mon esprit. Je suis surpris comment (d'un passage des *Entretiens métaphysiques*) vous concluez que par l'étendue intelligible *il est clair que je n'entends autre chose que l'étendue substance*... J'entends tout autre chose que ce que vous pensez. Cela est évident par ce qui précède...

« Il me paraît toujours que la cause des erreurs de l'auteur est qu'il confond les idées des choses avec les choses mêmes... Cependant ce n'est pas notre propre corps même qui agit sur notre âme, mais l'idée de notre corps. Car la main qui fait mal à un manchot, lorsque les nerfs qui répondaient à sa main avant qu'on la lui eût coupée, sont rudement ébranlés, n'est que la main idéale; car sa main, qu'il croit être celle qui lui donne la perception douleur, n'est plus. Avant même qu'elle fût coupée, ce n'était point celle qu'il voyait et qu'il sentait immédiatement, car il n'y a que les idées qui affectent les esprits... L'étendue intelligible n'est point, sans doute, l'étendue que vous appelez *étendue substance*, mais l'idée de l'étendue substance dont le monde est composé...

« Je trouve que l'auteur est plein d'équivoques et qu'il ne prouve que cette vérité : que l'idée d'une étendue infinie est présente à l'esprit, en sorte que l'esprit ne peut l'épuiser ; et cette vérité encore : qu'il n'y a point deux sortes d'idées d'étendues... Il faut bien que l'ouvrage soit conforme à l'idée de l'ouvrier, *idea suo ideato*, comme il parle, mais il n'est pas possible qu'il soit l'ouvrier même [1]. »

« Ne croirait-on pas, dit Cousin au sujet de cette lettre, entendre Spinoza s'expliquer lui-même sur les rapports de Dieu et du monde [2] ? » Voilà ce qu'il y a vu ; c'est ainsi qu'il comprend la doctrine de celui qu'il appelle « le Platon français ». Comme Mairan, il se plait à rapprocher cette doctrine du spinozisme. Il ajoute, il est vrai, que « Spinoza parle du monde réel, et Malebranche du monde intelligible ». Mais est-ce là une légère différence, et qui permette d'assimiler les deux conceptions des rapports de Dieu et du monde ? N'est-ce pas celle qui est si nettement marquée dans la lettre entre l'ouvrage

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 306 et suiv.
(1) *Ibid.*, p. 303.

et l'idée de l'ouvrier, et peut-on en concevoir une plus énorme? Si Malebranche met en Dieu le monde intelligible, c'est-à-dire les idées, — en quoi il suit saint Augustin et mérite le nom de Platon français, — n'est-ce pas pour bien caractériser, pour accuser fortement, et aussi pour justifier rationnellement son opposition au système qui met en Dieu le monde réel, pour défendre contre les objections nées du cartésianisme et conserver indubitable la distance infinie qui sépare Dieu des substances créées, corporelles et spirituelles ?

On a vu comment, en sa réponse, Malebranche rétablit le véritable sens de son étendue intelligible. Elle ne doit pas être confondue avec l'étendue substance : 1° parce que c'est une idée en Dieu; 2° parce que cette idée est seule capable d'agir sur l'esprit, et que l'étendue substance ne l'est pas ; 3° parce que cette idée, en tant que divine, a des caractères qui manquent à l'étendue substance : l'éternité, l'infinité, la nécessité. Mairan s'avise enfin qu'il ne faut discuter une doctrine que sur les définitions et les principes qui y sont posés. Ses trois premières lettres ne comptent pas, ne portent pas, parce qu'il n'est pas encore entré dans la pensée de Malebranche. La quatrième, seule, est intéressante.

Ici le jeune et ardent spinoziste ne nie plus la distinction de l'étendue intelligible et de l'étendue substance. Votre étendue intelligible, dit-il, est une idée : voilà qui est admis. Mais les idées sont représentatives. L'idée suppose un objet, un idéat qui lui est conforme. Dans mon idée de l'étendue est renfermée l'infinité; donc l'infinité est une propriété de l'étendue réelle. Mais cette propriété de l'étendue réelle, l'infinité, ne saurait être contingente ; elle n'a pu commencer ; elle implique l'existence nécessaire et éternelle. Donc l'étendue réelle a les mêmes caractères divins que l'étendue intelligible; donc l'existence substantielle de l'étendue est inséparable de son essence ; donc le principe de Descartes s'applique à son existence substantielle par cela même qu'il s'applique à ses propriétés ; donc votre étendue intelligible nous ramène au spinozisme par la nature représentative des idées.

« L'idée infinie d'une substance pourrait-elle ne pas représenter quelque chose d'infini ? Pour moi je cherche en vain comment la représentation que contient cette idée ne serait pas infinie, et qui est-ce qui constituerait son infinité sans cela ? Une idée est un être représentatif, et il est contradictoire, ce me semble, qu'une idée infinie n'offre pas à l'esprit

une représentation infinie, autrement je pourrais nier que Dieu soit infini, par ce mauvais subterfuge qu'à la vérité l'idée de Dieu est infinie, mais qu'elle n'offre pas à mon esprit une représentation infinie. Je suis donc contraint d'admettre une représentation infinie dans l'idée d'étendue, ou, pour parler un langage plus clair, de dire que l'idée de l'étendue me représente l'étendue, son idéat, comme infini. Rappelons maintenant le principe : *on peut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente*, et supposons un moment l'existence actuelle de la substance étendue, idéat de cette idée qui la représente infinie, sera-ce mal raisonner, mal appliquer et mal entendre le principe, d'assurer de cette substance qu'elle est infinie. N'est-ce pas une des *propriétés* contenues dans sa représentation ? Et, si je prends garde qu'une substance, qu'on conçoit pouvoir exister un moment infinie, ne peut qu'exister nécessairement, parce qu'il serait impossible de concevoir qu'elle commençât jamais d'exister par elle-même, n'existant point, ni par une cause étrangère, devant exister infinie, et réciproquement qu'une substance qui existe nécessairement ne peut qu'être infinie parce que, si elle ne l'était pas, on pourrait la concevoir comme non existante au delà des bornes qui la terminent ; si, dis-je, faisant attention à tout ce que l'idée de l'étendue me représente de l'étendue, je puis aussi peu la concevoir non existante que non infinie, et que j'assure d'elle l'infinité et l'existence nécessaire, sera-ce encore mal user du principe? L'application n'en est-elle pas aussi juste que celle par laquelle j'assure d'une figure que son idée me représente avec quatre côtés, qu'elle a aussi quatre angles ?...

« Mais permettez-moi de vous demander quelle est, selon vous, cette étendue infinie dont vous dites que l'idée est présente à l'esprit ? Ce n'est pas la substance du monde puisque vous la croyez finie ; ce n'est pas aussi l'étendue intelligible, car, selon que vous la définissez en plusieurs endroits de votre lettre, l'*étendue intelligible n'est que l'idée de l'étendue*. Ainsi, si on confondait l'étendue intelligible avec l'étendue infinie dont vous dites que l'idée est présente à l'esprit, ce serait véritablement confondre une idée avec la chose représentée par cette idée. Quoi que ce puisse être cependant que cette étendue infinie dont l'idée est présente à l'esprit, il faut bien assurer d'elle, conformément au principe, qu'elle est infinie, c'est-à-dire qu'elle ne peut être formellement dans la

nature que telle qu'elle est objectivement dans l'idée. Mais, *s'il n'y a pas deux sortes d'idées d'étendue*, ou deux sortes d'étendues qui soient les idéats de cette même idée, je ne vois point en quoi cette étendue infinie de laquelle vous avouez que l'idée est présente à l'esprit, différera de la substance dont j'ai conclu qu'elle était infinie, parce que son idée me la représentait infinie [1]. »

Mairan établit ensuite, par un raisonnement qu'on dirait emprunté à Leibniz, que l'étendue substance, étant infinie, ne saurait être composée et indivisible, parce qu'on ne peut y envisager des unités substantielles composantes ; qu'il ne faut donc pas mettre, comme l'a fait Malebranche, la divisibilité à l'infini au nombre de ses propriétés, bien que notre imagination l'attribue à ces étendues particulières que l'on appelle des corps, et qui ne sont, aux yeux de Spinoza, que les modes divers de l'infinie, unique et indivisible substance.

« Je ne vois pas comment une étendue finie, un pied cubique, par exemple, pourrait être, en tant que fini et divisible, une véritable substance. Car premièrement est-ce une seule substance ou sont-ce plusieurs ? Puisqu'il est divisible et divisible à l'infini ce sont une infinité de substances, c'est du moins une substance composée d'une infinité d'autres, qui ont chacune en particulier leur existence propre et distincte, de même que le pied cubique, sous le concept duquel on exprime leur assemblage, est distinct de tous les autres pieds cubiques qui sont contenus dans l'étendue de l'univers. Or s'il y a là plusieurs substances, il y en a une ; car ce nombre ou cette infinité de substances n'existe que parce que chacune existe en soi distinctement : le nombre ou l'infinité ne sont ici que des dénominations extérieures : et ce qu'il peut y avoir de réel, c'est l'existence particulière de chacun des êtres nombrés ; c'est l'existence particulière de chaque unité qui fait l'existence du nombre et de cette sorte d'infinité. Or, je demande encore, chacune de ces substances est-elle une ou plusieurs, est-elle divisible, ne l'est-elle pas ? Si elle est une et indivisible, voilà l'étendue substance, selon vous divisible à l'infini, composée de substances indivisibles, ce qui est absurde. Si chacune de ces substances n'est pas une, qu'elle puisse être divisée en deux, trois, quatre, ou une infinité d'autres, je refais le raisonnement que j'ai fait sur tout le pied

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 321 et suiv.

cubique : il ne peut y en avoir plusieurs ou une infinité, s'il n'y en a une : et, si je n'arrive jamais à une je ne pourrai jamais concevoir le pied cubique, ni comme une substance, ni comme un assemblage de véritables substances ; ce nombre et cette infinité de substances s'évanouissent en tant que telles dès que je ne saurais en concevoir une seule distinctement. Ce sont sans doute de semblables difficultés qui ont conduit les Gassendi, les Bernier, les Cordemoy et plusieurs autres savants hommes à admettre enfin des parties intégrantes de la matière, uniques et indivisibles, ne pouvant concevoir de véritables substances sans cette unité. Mais en voulant éviter une absurdité, ils sont tombés dans une autre qui n'est pas moindre, faute d'avoir une idée claire et métaphysique de la substance. Il n'est pas moins impossible de la concevoir finie que divisible à l'infini. Il n'y a, ce me semble, que le système de l'auteur qui évite ces deux inconvénients, et qui puisse, étant bien conçu, satisfaire parfaitement à toutes les objections qu'on pouvait faire là-dessus de part et d'autre. Il me paraît donc évident que ce pied cubique d'étendue proprement dite, divisible à l'infini, substance qui en contient une infinité d'autres, n'est qu'une pure manière de penser, qui n'a nulle réalité hors de l'entendement, non plus que l'unité, le nombre, les fractions et l'infinité sous lesquels on le conçoit[1]...

« Une infinité de cubes ne seraient pas plus capables de former une substance infinie, qu'une infinité de points mathématiques une ligne, une infinité de plans un solide, ou une infinité d'années une éternité. Je conçois cependant très distinctement des points dans la ligne, des plans dans le solide, des solides dans l'étendue, et des années dans l'éternité... Je m'arrête sur un point fixe de cette étendue, je regarde à ma droite et je vois une étendue infinie ; je regarde à ma gauche, je vois de même une étendue infinie. J'existe en ce moment, je pense au passé et j'aperçois une durée infinie ; je pense à l'avenir, j'aperçois de même une durée infinie. Dirai-je que l'étendue et l'éternité peuvent être partagées en deux parties, finies chacune par un bout et infinies par l'autre ? L'imagination me les représente telles, elle me fait

(1) Il y a dans le texte de l'édition Cousin comme dans celui de l'édition Feuillet de Conches : *sous lesquelles on les conçoit*. Nous croyons que l'esprit devait lire : *on le conçoit*, car c'est du pied cubique qu'il s'agit, c'est au pied cubique que s'appliquent ces notions : unité, nombre, fractions, infinité.

apercevoir l'éternité comme une simple durée sans commencement et sans fin, et l'étendue comme un corps infini ; mais l'entendement rectifie l'erreur de l'imagination ; elle ne peut jamais être affectée de l'infini ; on ne peut me le représenter que comme un composé infini d'êtres finis ; mais l'esprit me représente l'infini tel qu'il est, d'une nature absolument répugnante à toute composition. Il ne me représente dans l'étendue en tant que substance ni droite ni gauche, de même qu'il ne me découvre dans l'éternité ni passé ni futur, *nec prius neque posterius* [1] ».

Toute cette discussion de la divisibilité de l'étendue substance est curieuse et remarquable ; mais elle eût pu et dû, nous semble-t-il, mener à des conclusions très éloignées de la doctrine spinoziste.

Mairan, à la fin de sa lettre, revient à l'étendue intelligible. Prise au sens que Malebranche veut qu'on lui donne, c'est une idée infinie en Dieu et en notre esprit ; et cette idée n'a pour objet qu'un monde fini. Mais peut-on admettre qu'à cette idée infinie ne corresponde pas, soit en Dieu, soit dans la nature, un idéat infini ? Si elle ne représente pas un idéat infini, que devient le caractère représentatif des idées ? Qui nous assure et ne peut-on pas nier qu'elle représente un idéat quelconque ? Qui nous assure et ne peut-on pas nier qu'il y ait des corps ? S'il n'y a pas de rapport certain et constant entre l'idéat et l'idée, pourquoi supposer un idéat ? Il faut choisir : ou un idéat toujours et parfaitement conforme à l'idée, donc infini, puisque l'idée est infinie ; ou pas d'idéat, pas de substance corporelle. Ou le spinozisme, ou l'immatérialisme. Il faudrait même, pour éviter le spinozisme, aller jusqu'à l'idéalisme égoïste ; car si l'idée infinie qui est en notre esprit n'a pas d'objet certain, ou, comme disait Descartes, de réalité objective, nous pouvons mettre en doute l'infinité de Dieu et même son existence. Mais il faudrait, — Mairan devait le penser, le pensait, sans doute, — aller plus loin encore : réduire le moi aux idées, le nier ou le mettre en doute comme substance ; car, si le principe de Descartes est incertain, l'idée qui me représente moi-même à moi-même n'a pas d'objet plus assuré que les autres idées. Ou le spinozisme, ou le phénoménisme universel.

« Il s'ensuit que votre étendue intelligible n'est qu'une idée

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 331 et suiv.

en Dieu, idée sans idéat, ou qui n'a nul objet ni en Dieu, ni en moi, hors de ma pensée, et, par conséquent, il ne faut plus dire, comme vous l'avez fait ailleurs, que nous n'avons point de démonstration de l'existence des corps, et qu'il nous serait impossible de nous assurer s'ils existent sans la révélation qui nous l'apprend ; il faut trancher le mot et dire qu'il est démontré qu'il n'y a point de corps et que la révélation nous trompe à cet égard. Car que sont les corps, si ce n'est des modifications de l'étendue que notre esprit aperçoit en eux ? Leur essence, ce qui est également commun à tous, ce sans quoi ils ne sauraient exister, n'est-ce pas l'étendue ? Or, si cette étendue n'existe ni en Dieu ni hors de Dieu, donc les corps n'existent pas. Elle n'existe point en Dieu, selon vous, et elle ne peut exister hors de lui, si son idée est sans idéat et n'a nulle réalité objective. Et, à notre égard, si l'idée qui nous représente l'étendue comme existante, éternelle et infinie, soit que nous la voyions en Dieu ou hors de Dieu, n'a nulle réalité objective, que devient le grand principe, sans lequel il ne faut plus raisonner, que nous devons assurer d'une chose ce qui est clairement renfermé dans l'idée qui nous la représente ?

« Vous voyez par là que je conçois très bien *la différence qu'il y a entre l'idée d'une chose et la chose même*. Mon idée du triangle n'a ni trois côtés ni trois angles ; mais j'avoue que je ne conçois pas la différence qu'il y a entre dire que l'étendue commune à tous les corps existe, qu'elle est infinie et éternelle et dire que l'esprit l'aperçoit nécessairement comme existante, infinie et éternelle. Être en même temps étendu et pensant, c'est certainement plus être que de n'être que l'un des deux. Or je ne sais pas encore comment refuser à l'être par soi, d'où dérivent tous les êtres, à l'être infiniment infini, celle de toutes les réalités que l'esprit aperçoit le plus clairement et le plus invinciblement, qui est l'étendue. Qu'est-ce que l'*immensité divine*, si ce n'est pas un attribut distinct de la pensée, et par conséquent de votre étendue intelligible, dès que celle-ci n'est que pensée et n'a nulle réalité objective hors de là, quoiqu'elle y soit clairement aperçue ? C'est un beau mot vide de sens et qui ne réveille aucune idée [1]. »

Même en cette quatrième lettre, Mairan ne parvient pas à saisir ce qui fait l'originalité du malebranchisme. Nous par-

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 337 et suiv.

lons du principe platonicien et augustinien des idées-modèles. C'est ce principe qui permet de ne pas donner un idéat infini à l'idée infinie de l'étendue. C'est à ce principe qu'il eût fallu s'attaquer. Malebranche l'invoque, en sa réponse, contre les conséquences tirées de celui de Descartes. L'infinité de l'étendue substance, dit-il, n'est pas impliquée par la réalité objective des idées ; car les idées en Dieu ne représentent pas nécessairement des objets réels. Ne sont-elles pas les modèles éternellement préexistants sur lesquels les objets réels ont été librement créés ?

« L'idée de l'étendue est infinie, mais son idéat ne l'est peut-être pas. Peut-être n'y a-t-il actuellement aucun idéat. Je ne vois immédiatement que l'idée et non l'idéat ; et je suis persuadé que l'idée a été une éternité sans idéat. L'idée est éternelle, infinie, nécessaire et efficace même, car il n'y a que l'idée qui agisse sur les esprits, qui les éclaire et qui puisse les rendre heureux ou malheureux. Mais je ne vois point immédiatement l'idéat. Je ne sais que par une espèce de révélation s'il y en a. En un mot, je puis concevoir qu'il n'y en a point [1]. Car, prenez-y garde, mon esprit ne sent point immédiatement son propre corps : il ne lui est point immédiatement uni, mais à l'idée de son corps. Car l'expérience apprend qu'un manchot sent une main qui lui fait mal, et il n'a plus la sienne. C'est donc l'idée de sa main qui l'afflige, et non l'idéat. Quand je n'aurais point de corps et qu'il n'y aurait rien de créé que mon âme, Dieu, par ses idées efficaces, pourrait donc me faire voir et sentir comme je vois et je sens. Il faut prouver et démontrer le contraire.

« Si l'auteur était présent, il me dirait apparemment : *Il faut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit être renfermé dans son idée. Or l'idée de l'étendue est infinie ; donc aussi l'idéat*. Je lui répondrais : le principe est vrai ; mais c'est supposé que l'idéat existe, et il n'en prouve point l'existence. Si l'on voyait les objets en eux-mêmes, on ne pourrait les voir s'ils n'étaient pas : mais de ce qu'on voit les idées des choses, il ne s'ensuit pas que les choses soient. C'est l'idée de la

(1) Il y a dans le texte de l'édition Cousin : *je ne puis concevoir qu'il n'y en a point*. Nous rétablissons la phrase telle qu'elle est dans le texte édité par M. Feuillet de Conches, qui avait bien lu. Cousin y a introduit un *ne* qui est en contradiction avec ce qui précède. Très éloigné de l'idéalisme, il ne concevait sans doute pas mieux que Mairan qu'une idée pût n'avoir pas d'idéat réel et actuel.

main qui modifie de douleur l'âme du manchot. L'idéat, c'est-à-dire sa main, n'est plus. C'est l'idée d'un spectre qui effraye un fou, son idéat n'est point. Le principe est vrai, mais c'est parce que celui qui a créé les êtres sur ses propres idées nous éclaire par ces mêmes idées; et il n'est principe que dans cette supposition, car Dieu n'a pas créé les êtres sur nos idées, mais sur les siennes. Le premier et incontestable principe est celui-ci : *Tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement est nécessairement*, car s'il n'était pas, s'il était rien, l'esprit, en l'apercevant, n'apercevrait pas, ce qui se contredit; mais le principe cartésien n'est incontestable que par rapport aux idées qu'on voit immédiatement et directement, et non par rapport aux choses qu'on ne voit point en elles-mêmes. Il est bon dans les mathématiques pures, mais il n'est pas le premier principe dans la physique. Il n'est vrai qu'en supposant que Dieu nous éclaire par les mêmes idées sur lesquelles il a formé son ouvrage [1]. »

Mairan avait prétendu démontrer *more geometrico* : 1° que l'étendue substance ne peut être terminée, parce que l'espace vide est un être de raison, et que, si autour d'un corps A, supposé fini, il n'y avait aucune substance étendue, il faudrait affirmer de ce corps qu'il est infini, ce qui est « terminé par rien n'étant pas terminé »; 2° que l'étendue substance ne peut être divisée, parce que les corps de figures diverses, que l'on y conçoit, ne peuvent y être distingués que par abstraction, qu'ils consistent donc uniquement dans les modifications dont elle est affectée et ne doivent pas être considérés comme des êtres réels.

Malebranche refuse toute valeur à ces preuves. Elles lui paraissent jugées par les définitions reçues de la substance, de l'attribut et du mode. Il conteste qu'une chose ne puisse être dite finie qu'à la condition d'être bornée par une autre chose de même nature. Il conteste que la figure et les limites d'un corps dépendent de ce qui est extérieur à ce corps. Il réfute la cinquième démonstration de la première partie de l'*Ethique*, d'après laquelle il faudrait conclure de l'identité d'attribut l'unité de substance.

« Je ne l'accorde pas, dit-il, car Paris n'est pas Rome, la boule A n'est pas la boule B; ce sont deux boules et, par conséquent, deux substances. — Non, dirait l'auteur; ce sont

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 343 et suiv.

deux boules, mais c'est la même substance, car l'une et l'autre sont étendues. — J'en conviens : l'idée de l'une convient à l'idée de l'autre ; mais elle peut être sans l'autre, elle peut être conçue sans l'autre. — Oui, dirait-il, mais elle ne peut être conçue sans étendue. — Mais c'est qu'une substance ne peut être conçue sans ce qui la constitue substance. Elle est *partie* de l'étendue ou de la substance qui compose l'univers, mais elle n'est pas la modification de l'étendue ; ou par le mot de modification, ou de manière d'être, ou d'affection, vous n'entendez pas ce que tout le monde entend. Si nous n'attachons pas les mêmes idées aux mêmes termes, nous parlons inutilement. La rondeur est, selon tout le monde, la modification de la substance ou de l'étendue de la boule, parce qu'on ne peut concevoir de rondeur sans étendue. Je peux concevoir la boule A, et elle peut exister toute seule. — Non, dirait-il, cette boule serait infinie. Car qui est-ce qui la terminerait ? — Rien, lui dirais-je. Car, pour la terminer, il ne faut rien : il suffit qu'elle soit telle qu'elle est. La rondeur de la boule n'appartient qu'à la boule et ne dépend nullement de ce qui l'environne ; que ce soit de l'air ou rien, c'est la même chose [1]. »

Mais cette quatrième réponse de Malebranche sera la dernière. Il ne veut plus continuer une conversation où les interlocuteurs ne s'entendent pas parce qu'ils n'attachent pas aux mêmes mots les mêmes idées. Et il termine sa lettre par de très justes remarques sur ce qu'il y a d'illusoire dans la forme mathématique appliquée à des raisonnements qui ne portent pas sur des idées claires et précises comme celles de l'étendue et des nombres.

« Je ne suis pas votre lettre ; cela irait trop loin. Comme je

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 342. — Pour apprécier cette discussion, il faut se rappeler que les définitions reçues de la substance, de l'attribut et du mode, où s'appuie Malebranche sont celles que donne Spinoza lui-même.

« III. Per *substantiam* intelligo id, quod in se est et per se concipitur ; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

« IV. Per *attributum* intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

« V. Per *modum* intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Malebranche n'admet pas la définition II de Spinoza : « Ea res dicitur *finita*, quæ alia ejusdem naturæ terminari potest », ni, par suite, la démonstration qui en est tirée : « Omnis substantia est necessario infinita. » Une chose est finie, selon lui, si elle a des bornes, qu'il y ait ou non quelque autre chose de même nature au delà de ses bornes.

pars demain pour la campagne, je n'en ai pas le loisir. Ainsi je crois que vous ne trouverez pas mauvais que je finisse, et que je vous prie même que nous cessions de travailler inutilement. Je ne crois pas pouvoir vous dissuader de vos sentiments par de si courtes réponses à vos lettres, qui, quoique longues et bien écrites, ne réveillent pas toujours dans mon esprit des idées claires. Ce que l'auteur ose appeler démonstration n'en a, selon ma pensée, que la forme extérieure et l'arrangement des propositions. Démontrer proprement, c'est développer une idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement, et nous n'avons, ce me semble, d'idées assez claires pour faire des démonstrations que celles de l'étendue et des nombres. L'âme même ne se connaît nullement ; elle n'a que le sentiment intérieur d'elle-même et de ses modifications. Etant finie, elle peut encore moins connaître les attributs de l'infini. Comment donc faire sur cela des démonstrations[1] ? »

On peut croire que les dernières phrases se rapportaient aux difficultés très réelles que présentaient la divisibilité à l'infini de l'étendue et l'immensité divine, et sur lesquelles Malebranche devait se sentir impuissant à satisfaire son contradicteur.

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 345. — Cette fin de la quatrième réponse de Malebranche est à rapprocher de la fin de la troisième, où étaient déjà exprimées, — et avec plus de développements, — les mêmes vues sur le genre de connaissance que l'âme a d'elle-même.

L'évidence, disait-il, ne se trouve que lorsqu'on raisonne sur des idées claires ; il ne faut donc pas la chercher, la demander en toute matière. « Faute d'avoir une idée claire de l'âme, nous n'en connaissons rien ; car le sentiment intérieur n'est pas proprement une connaissance. Nous connaissons clairement un cercle, un cube, un nombre, etc., il est vrai, mais c'est que ce sont des idées claires. Mais nous ne connaissons pas les perceptions, ou les modifications dont ces idées affectent notre esprit, parce que nous n'avons pas l'idée ou l'archétype de l'esprit. Nous voulons, nous formons des actes sans savoir ce que c'est qu'un acte : en un mot, nous ne connaissons rien de ce que nous sentons en nous. Cependant l'âme est finie, de plus elle se sent, elle n'est point distinguée d'elle-même. Nous ne devons donc pas révoquer en doute des vérités bien prouvées d'ailleurs, à cause des prétendues démonstrations d'un auteur, qui ne savait peut-être pas qu'on ne peut rien démontrer qu'en développant des idées claires, et qui certainement ne voyait pas l'essence divine infinie en elle-même. » (*Fragments de philosophie cartésienne*, p. 344.)

Malebranche concluait que la foi est une connaissance de sentiment et d'expérience, semblable à celle que nous avons de l'âme ; que cette connaissance ne laisse pas d'être solide et d'avoir ses preuves ; qu'on peut bien essayer de la transformer en connaissance rationnelle ; mais qu'il faut, malgré ce qu'elle a d'obscur, s'y tenir fermement attaché. C'est ce qu'il appelait « bâtir sur les dogmes de la foi et tâcher d'en avoir l'intelligence ».

II

La Correspondance de Mairan et de Malebranche est très propre à faire saisir les rapports des grands systèmes philosophiques du xviie siècle ; et l'on peut s'étonner que Cousin, qui l'a éditée, en ait tiré les idées les plus fausses sur ces rapports. Rappelons le jugement qu'il en porte :

« A côté de l'intérêt historique et littéraire qui s'attache naturellement à ces lettres de deux hommes célèbres, est un intérêt tout autrement élevé, celui de la leçon philosophique que ces lettres contiennent. On peut s'y donner le spectacle d'un principe luttant en vain contre ses conséquences. Malebranche se sépare d'autant plus volontiers de Spinoza, qu'on pouvait plus justement l'accuser, qu'on l'avait même accusé de spinozisme. Il en parle très dédaigneusement ; il l'a lu autrefois, pas même en totalité ; il s'en souvient à peine ; il n'a pas lu les réfutations qu'on en a faites... Ailleurs même, dans les *Méditations*, il le traite plus mal encore : *le misérable Spinoza*. Et pourtant ce misérable n'est pas moins qu'un frère de Malebranche dans la famille cartésienne. Quand, par le système des causes occasionnelles, on a ôté à la volonté toute efficace, et par là détruit la racine de la personnalité humaine ; quand on a fait du monde extérieur quelque chose qui n'existe peut-être pas, qui certainement n'agit pas sur nous, et qui ne peut être compris que dans l'idée que nous en avons, idée qui repose en Dieu ; quand on a ainsi comme absorbé en Dieu et l'âme et le monde, on est assez mal reçu à combattre le système de l'unité de la substance. Pour bien juger ce système, il faut avoir discerné dans Descartes même, avant Malebranche et avant Spinoza, l'erreur qui a pu les égarer tous les deux, par la fausse direction qu'elle a imprimée à toutes leurs idées, à savoir la confusion du désir et de la volonté, et l'ignorance du caractère propre de la volonté ; il faut avoir retrouvé dans la volonté, dans la force libre qui la constitue, le titre même de la personnalité humaine, et la part de causalité et de substantialité qui lui appartient. Là seulement est le principe d'une réfutation solide de Spinoza : mais pour parvenir à ce principe, il faut, dans le développement du cartésianisme,

être arrivé au delà de Malebranche et jusqu'à Leibniz[1]. »

Cousin estimait que Malebranche n'était pas injustement accusé de spinozisme ; qu'il n'avait pu répondre aux objections de Mairan ; qu'il s'était dérobé à une discussion où il avait senti sa faiblesse ; que ses théories (causes occasionnelles et vision en Dieu) ne lui permettaient pas de combattre sérieusement l'unité de substance ; qu'elles avaient le même principe que le système de Spinoza : la passivité des substances créées, matérielles et spirituelles ; que ce principe venait de Descartes, qui avait fait de l'étendue l'essence de la matière et confondu le désir et la volonté ; que l'idée de force, rétablie par Leibniz en psychologie et en cosmologie, pouvait seule vaincre la logique spinoziste[2].

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 347.

(2) Ce jugement du maître est celui des disciples. Comme lui, ils voient dans Malebranche un frère de Spinoza (quelques-uns disent : « le frère légitime »). Aussi ne leur vient-il pas à l'esprit de chercher dans sa doctrine le principe d'une réfutation solide du spinozisme. Ce principe ne se trouve, selon eux, que dans ce qu'ils appellent le dynamisme de Leibniz.

« Descartes, dit Amédée Jacques, n'avait fait qu'oublier la notion de force ; il avait péché par omission ; mais ses premiers disciples avaient converti cette négligence en système : ce que le maître avait omis, ils le niaient. Malebranche écrivait de longs chapitres pour établir l'inefficace des causes secondes ; Spinoza, voyant bien que ce qui est dénué de puissance active, non seulement n'a pas en soi le principe de son existence, mais n'y a pas même la raison d'aucun de ses états, d'aucune de ses modifications, faisait évanouir toutes les choses créées en de purs modes de la puissance divine. Le mérite de Leibniz n'est pas d'avoir aperçu le vice de ces illustres aberrations ; il était trop visible et de lui-même sautait aux yeux : c'est d'avoir démêlé leur secrète liaison avec le commun principe et, pour mettre fin aux conséquences, réformé le principe lui-même ; c'est d'avoir appliqué au mal l'unique remède qui le pût guérir, à savoir, l'introduction de l'idée de force dans la métaphysique et dans la physique. » (Introduction aux *Œuvres de Leibniz*, p. XXII.)

Descartes, remarque à son tour Saisset, a ôté la force active non seulement au monde matériel, mais encore à l'âme humaine. La pensée, dont il a fait l'essence de l'âme, n'a-t-elle pas « ses lois, aussi inflexibles que celles du mouvement ». La passivité universelle résulte donc des conceptions et des définitions cartesiennes de la matière (*res extensa*) et de l'esprit (*res cogitans*). « Laissez-vous maintenant aller au courant de la logique au lieu d'écouter les réserves de Descartes, et vous verrez que dans cette passivité universelle tous les êtres se réduisent, ou peu s'en faut, à des abstractions géométriques, enveloppées dans une abstraction suprême, la substance, l'être en général, principe indéterminé où les modalités de l'étendue et de la pensée viennent se réunir. Voilà où menaçait d'aboutir ce système, d'abord si simple, si lumineux, si pur, qui avait séduit toutes les plus belles intelligences du grand siècle. Le premier qui ait vu le danger, c'est Leibniz. » (*Précurseurs et disciples de Descartes*, p. 424.)

En ces passages, Jacques et Saisset expriment la pensée de toute l'école. Et Foucher de Careil, après Cousin la declare pleinement confirmée par la Correspondance de Mairan et de Malebranche. « Cette corres-

Autant d'erreurs que de propositions. S'il y a quelque chose de clair, pour qui a lu, sans parti pris et avec quelque réflexion, les quatre lettres de Mairan et les quatre réponses de Malebranche, c'est que ce dernier n'a pas besoin d'être défendu contre l'accusation de spinozisme ; c'est que cette accusation pouvait être adressée à saint Augustin avec autant de justice qu'à Malebranche ; c'est que rien n'est plus éloigné du spinozisme que les théories malebranchistes de la connaissance de l'âme et de la connaissance des corps ; c'est que ces théories fournissaient à Malebranche des arguments sérieux et qu'il valait la peine d'examiner ; c'est qu'on ne pouvait réfuter ces arguments si l'on ne comprenait ces théories, et qu'on ne pouvait comprendre ces théories, sans sortir du point de vue cartésien, sans passer de l'idée représentative à l'idée-modèle ; c'est que sur le principe augustinien des idées-modèles, préexistantes en Dieu, devait porter entièrement la discussion, et que Malebranche avait toute rai-

pondance, dit-il, a montré, chose étonnante! un jeune homme frappé de la rigueur apparente des principes de Spinoza, mais retenu par l'excellente éducation philosophique qu'il a reçue, s'adressant à Malebranche pour être délivré des doutes qui l'obsèdent par une résolution complète des objections qu'il lui envoie, et Malebranche déjà vieux, Malebranche touchant presque au terme de sa carrière philosophique, refusant d'entrer en lice avec un système dont on lui avait plus d'une fois reproché de partager la principale erreur ; répondant faiblement aux objections dont Mairan le presse, se justifiant mal des imputations de spinozisme qui lui sont adressées par lui, et finissant comme il a commencé par prouver à son correspondant qu'il n'a pas le vrai principe de critique pour réfuter Spinoza. Cette fois encore, c'est hors du camp qu'il faut aller chercher le vainqueur. Leibniz seul eut la force d'opposer à Spinoza un système original, qui reste encore la meilleure et la seule réponse philosophique. » (*Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz.* Introduction, p. CLVIII.)

Ces vues de Cousin et de son école sur les rapports de Descartes, de Malebranche et de Spinoza ont passé dans des ouvrages récents, où l'occasionalisme de Malebranche est présenté comme une transition du théisme de Descartes au panthéisme de Spinoza. « Malebranche, dit M. Fouillée, c'est Spinoza retenu à moitié chemin par la foi, Spinoza inconséquent et inconscient. Aussi sa doctrine, mélange subtil, le plus souvent chimérique, de théologie et de métaphysique, n'a-t-elle point une véritable individualité ; ce n'est ni du pur Descartes ni du pur Spinoza, et on ne saurait s'y maintenir. » (*Histoire de la philosophie*, p. 286). Plus loin, M. Fouillée nous montre Leibniz rétablissant dans la philosophie l'idée de la force active, « que Descartes avait bannie de la moitié de son système, et que ses disciples avaient fini par concentrer tout entière en Dieu. » « Au panthéisme de Spinoza, dit-il, aux causes occasionnelles de Malebranche si voisines du spinozisme, aux théories exclusivement mécaniques de Descartes sur l'univers, Leibniz oppose l'activité de la substance individuelle. Être, c'est agir ; toute substance est cause, toute cause est substance. » (*Ibid.*, p. 309.)

son d'y revenir avec insistance ; c'est que la portée de ce principe, appliqué à l'étendue, échappait complètement à Mairan, d'où vient, sans doute, que la vraie question n'est abordée dans aucune de ses lettres.

Nous ajouterons que, par les causes occasionnelles, qui, philosophiquement, diffèrent à peine de l'harmonie préétablie, par le rôle qu'il fait jouer à la finalité et d'où naît l'optimisme, Malebranche est le frère de Leibniz, et non de Spinoza ; que les substances spirituelles créées sont en réalité moins passives dans la philosophie de Descartes et dans celle de Malebranche que dans celle de Leibniz ; que la distinction du désir et de la volition, comme rapportée à deux facultés différentes, n'a pris de l'importance que dans une psychologie qui se paie de mots abstraits ; qu'il est ridicule de voir en cette distinction le fondement de la liberté et de la personnalité humaines ; qu'elle n'appartient d'ailleurs pas plus à la psychologie de Leibniz qu'à la psychologie cartésienne ; que la notion de la causalité libre est plus étrangère, — plus clairement étrangère, — au système de Leibniz qu'à celui de Malebranche et à celui de Descartes ; que, chez Leibniz, le déterminisme est aussi universel et inflexible que chez Spinoza, bien que les deux philosophes l'expliquent différemment ; que l'idée de force, introduite en métaphysique par Leibniz, laisse les substances sans action mutuelle, comme elles sont dans la doctrine malebranchiste, et n'a, par conséquent, rien de commun avec l'efficace des causes secondes au sens où l'entendent les spiritualistes des écoles de Reid et de Cousin.

Quoi qu'en disent Cousin et Foucher de Careil, nous avons, dans les lettres de Malebranche, les éléments d'une ingénieuse et forte critique du spinozisme, laquelle mérite d'être placée à côté de celle qu'en a faite Leibniz. Elle n'est malheureusement pas assez développée [1] ; et c'est pourquoi, sans doute, on ne l'y a pas vue. Mais les lettres de Mairan ne contiennent aucune objection qui l'atteigne réellement : elles la laissent subsister entière. Le principe en était, pour Mairan, si nouveau, si contraire à l'esprit cartésien, qu'il ne pouvait, même à titre provisoire, lui donner entrée dans son esprit, l'envisager comme une hypothèse au moins spécieuse, et que ses habitudes de penser et de raisonner le repoussaient, tout d'abord,

(1) C'est ce que remarque avec raison M. G. Lechalas dans un article consacré aux *Années philosophiques* de 1892 et de 1893. (*Annales de philosophie chrétienne*, numéro d'octobre 1894.)

comme insoutenable. N'avoue-t-il pas lui-même qu'il s'est trompé, dans sa seconde et sa troisième lettres, sur l'étendue intelligible, qu'il n'en a pas saisi le véritable sens, parce qu'il lui a semblé impossible que Malebranche eût formellement admis l'idée infinie d'une substance finie [1] ?

III

Le panthéisme spinoziste dérive de la conception cartésienne de la matière. Rien de plus clair que cette filiation. Pour Descartes, l'étendue est l'attribut d'une substance, qui est la matière. Partout où existe l'attribut, existe aussi la substance. Donc tout ce qui est étendue est substance matérielle. Donc l'espace vide est chose impossible, contradictoire : il y aurait de l'étendue qui ne serait l'attribut de rien. Petits vides entre les corps, entre les particules des corps, vides immenses au delà du monde, tout cela n'est que fiction. Le plein est partout, la substance partout. Il ne se peut qu'au delà du monde on ne conçoive de l'étendue, encore de l'étendue, toujours de l'étendue. Donc on ne peut concevoir de bornes à la grandeur de la substance qui forme le monde et dont l'étendue est l'attribut. On ne peut non plus concevoir de bornes à la petitesse des parties de cette substance, parce qu'on n'en peut concevoir à la petitesse des parties de l'étendue. Ainsi, l'idée claire que nous avons de l'étendue nous représente la matière comme infinie et comme divisible à l'in-

(1) Le morceau qui contient cet aveu a été trouvé dans les papiers de Mairan. Il devait venir à la fin de sa quatrième lettre. Il y a été remplacé par l'alinéa qui commence par ces mots : « Vous voyez par là, etc., » et que nous avons cité. M. Feuillet de Conches l'avait omis dans son édition ; mais Cousin l'a donné dans la sienne, jugeant que cette variante devait être « sauvée de l'oubli », et certainement sans s'apercevoir qu'elle infirmait son jugement et celui de ses disciples sur la Correspondance.

« Je conviens, y dit Mairan, que je me suis trompé dans la lettre où je conclus d'un passage de vos *Entretiens* que ce que vous appelez étendue intelligible est l'étendue substance dont les corps sont les modes. Vous m'avez très clairement fait voir le contraire, et convaincu que votre étendue intelligible n'est que l'idée de l'étendue. J'étais apparemment tombé dans cette erreur parce que j'attribue formellement à cette substance les mêmes propriétés que vous reconnaissez dans son idée, et que je ne croyais pas qu'on pût admettre d'idée infinie d'une substance finie. Mais je n'en ai pas moins tort, je devais vous expliquer selon vos principes, et non selon ce que j'avais dans l'esprit. » (*Fragments de philosophie cartésienne*, p. 339.)

fini. Mais les idées claires représentent ce qui existe ; tout ce qui est en elles objectivement est formellement dans les choses dont elles sont les images. Il faut donc affirmer de la matière ce qui est renfermé dans l'idée claire de son attribut.

Mais, intervient Spinoza, ce raisonnement fondé sur l'idée d'étendue veut être poussé plus loin. S'il est légitime, il faut en accepter toutes les conséquences. L'idée de l'attribut étendue ne nous représente pas seulement une substance infinie en grandeur ; elle nous représente aussi une substance qui n'a pu commencer, et qui ne peut cesser d'être, une substance éternelle et nécessaire. Est-ce qu'on peut concevoir un commencement et une fin à la durée de l'espace ? Immense, nécessaire, éternelle, la substance, dont l'étendue spatiale est l'attribut, n'est pas la matière de Descartes ; c'est l'être incréé, c'est Dieu.

Ainsi, c'est l'infinité de la substance étendue qui mène au spinozisme ; ce n'est pas, comme l'ont dit Cousin et ses disciples. sa passivité. Ils se sont trompés complètement sur ce point, comme sur tant d'autres.

Remarquons que Descartes avait bien vu les conséquences panthéistes que l'on pourrait tirer de sa conception du monde ; car il avait voulu et cru les éviter en subordonnant l'infinité et l'infinie divisibilité de la substance étendue à la toute-puissante volonté de Dieu. Je ne puis, disait-il, concevoir de bornes à la matière, car je ne puis pas ne pas concevoir un espace, c'est-à-dire de la matière, au delà de ces bornes, où qu'elles soient fixées. Il me paraît inadmissible que Dieu ait enfermé toutes les choses créées en une boule, et que sa puissance créatrice soit restée au-dessous de la puissance de notre imagination. Je crois donc, d'après mon idée de l'étendue, que la matière est infinie ; mais cette infinité ne laisse pas d'être contingente : Dieu aurait pu la créer finie ; il aurait pu faire, ce que je ne puis comprendre, ce qui répugne à l'imagination et à la raison naturelles [1].

Pour qu'en la matière fussent unies la contingence et l'infinité, il fallait que l'idée d'étendue, avec tout ce qu'elle renferme, dépendit de l'incompréhensible puissance d'une volonté absolument libre ; que tout fût soumis à cette volonté souveraine, tout, jusqu'aux vérités mathématiques ; que Dieu fût le

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1890, pp. 59-70.

créateur des essences, comme des existences. Cette position où s'était retranché Descartes n'était pas facile à défendre. Il était inévitable que les disciples fussent conduits à choisir entre la contingence et l'infinité, à sacrifier l'une ou l'autre. Spinoza sacrifia la contingence, Malebranche l'infinité.

En faisant de la substance étendue l'être infini, nécessaire, éternel, Spinoza revenait à l'éléatisme. On va voir comment.

Selon Descartes, la substance étendue est divisible à l'infini, la divisibilité étant renfermée dans l'idée de ce qui est étendu, c'est-à-dire de ce qui a longueur, largeur et profondeur. Aussi n'admet-il pas d'atomes, de parties de la matière qui soient indivisibles de leur nature. « Pour petites qu'on suppose ces parties, dit-il, néanmoins, parce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y en a pas une d'entre elles qui ne puisse être encore divisée en deux ou plus grand nombre d'autres plus petites, d'où il suit qu'elle est divisible. Car de ce que nous connaissons clairement et distinctement qu'une chose peut être divisée, nous devons juger qu'elle est divisible, parce que, si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire à la connaissance que nous avons ; et quand même nous supposerions que Dieu aurait réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême qu'elle ne pourrait être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que, quand Dieu aurait rendu cette partie si petite, qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il a de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute-puissance. C'est pourquoi nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature [1]. »

Essentiellement divisible, la substance étendue a des parties en nombre infini. Tout en elle est multiplicité. C'est un composé dont notre esprit ne peut concevoir qu'il y ait des composants. De là des difficultés que Descartes n'a pas ignorées, mais qui ne l'ont pas arrêté. Il s'agit du mystère de l'infini, qu'il faut admettre sans le comprendre, comme on fait les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Comment s'étonner qu'il y ait « en la nature de Dieu, qui est immense,

(1) *Les Principes de la philosophie*, 2e partie, 20.

et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit » ? Ainsi, nous n'avons pas à nous embarrasser dans les disputes de l'infini ; « d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes finis, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen le supposer fini en tâchant de le comprendre. C'est pourquoi nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et autres choses semblables, à cause qu'il n'y a que ceux qui s'imaginent que leur esprit est infini qui semblent devoir examiner telles difficultés [1] ».

C'est en raison de son essentielle divisibilité que l'étendue ne saurait, aux yeux de Descartes, être un attribut divin. Cette multiplicité lui paraît une imperfection qu'on ne peut mettre en Dieu, et qui ne convient qu'à une substance créée. « Parce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps [2]. »

Sur cette question de la divisibilité de la substance étendue Spinoza se sépare de Descartes ; et c'est là la différence première de leurs systèmes, celle qui a produit et qui explique toutes les autres. Pour l'auteur de l'*Ethique*, la substance étendue est simple et indivisible, en même temps qu'infinie. La divisibilité qu'on lui attribue à tort vient de l'imagination qui, des corps particuliers, étend cette propriété à leur substance commune. Mais l'entendement corrige cette erreur, en réfléchissant aux raisons qui forcent de la rejeter ; il s'assure par là même que les corps doivent être considérés, non comme des parties, mais comme des modes de la substance étendue.

L'indivisible unité de la substance étendue est le grand principe du spinozisme ; c'était celui du panthéisme de l'école d'Elée. Comment l'esprit est-il conduit à poser ce principe, malgré les apparences sensibles ? En remarquant la continuité qui caractérise l'espace infini dans l'intuition que nous en avons et qui n'y permet aucune séparation, aucune distinction réelle de parties.

C'est en raison de cette continuité que Descartes niait la possibilité du vide, disant que si Dieu ôtait toute la matière

(1) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, 25 et 26.

(2) *Ibid.*, ibid., 23.

qui est en un vase, sans qu'il en rentrât d'autre, les côtés de ce vase devraient se toucher immédiatement[1]. Cette continuité lui paraissait lier indissolublement les parties de l'étendue spatiale, en former une sorte de bloc, ce qui mettait hors de doute l'unité et l'infinité du monde. Pouvait-on supposer au delà de l'espace réel, de l'espace-monde, des espaces imaginaires qui en seraient distincts et indépendants ? Pouvait-on admettre qu'il y eût plusieurs mondes, quand on concevait manifestement « que la matière, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables où ces autres mondes pourraient être et que nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière[2] » ?

Descartes n'accordait qu'à l'espace cette continuité, cette solidarité des parties dont il se compose. Il la refusait au temps dont les moments étaient, selon lui, indépendants les uns des autres. Aussi tenait-il que d'un monde sans bornes on ne pouvait conclure à un monde sans commencement. « Il me semble, écrivait-il à l'un de ses correspondants que l'étendue du monde, si on la compare avec sa durée, donne seulement occasion de penser qu'il n'y a point de temps imaginable avant la création du monde auquel Dieu n'eût pu le créer s'il eût voulu ; et qu'on n'a point sujet pour cela de conclure qu'il l'a véritablement créé avant un temps indéfini, à cause que l'existence actuelle ou véritable que le monde a eue depuis cinq ou six mille ans n'est pas nécessairement jointe avec l'existence possible ou imaginaire qu'il a pu avoir auparavant ; ainsi que l'existence actuelle des espaces qu'on conçoit autour d'un globe (c'est-à-dire du monde supposé comme *fini*) est jointe avec l'existence actuelle de ce même globe. Outre cela, si de l'étendue indéfinie du monde on pouvait inférer l'éternité de la durée au regard du temps passé, on la pourrait encore mieux inférer de l'éternité de la durée de l'avenir. Car la foi nous enseigne que bien que la terre et les cieux périront, c'est-à-dire changeront de face, toutefois le monde, c'est-à-dire la matière dont ils sont composés, ne périra jamais ; comme il paraît de ce qu'elle promet une vie éternelle à nos corps après la résurrection, et par conséquent aussi au monde dans lequel ils seront ; mais de cette durée

(1) *Les Principes de la philosophie*, 2e partie, 18.
(2) *Ibid.*, ibid., 22.

infinie que le monde doit avoir à l'avenir, on n'infère point qu'il ait été ci-devant de toute éternité; à cause que tous les moments de sa durée sont indépendants les uns des autres [1]. »

De la continuité spatiale et de l'impossibilité du vide, reconnue par Descartes, Spinoza déduit son principe de l'indivisible unité de la substance étendue. « Supposez, dit-il, que la substance corporelle se puisse diviser de telle sorte que ses parties soient réellement distinctes (*ut ejus partes realiter distinctæ essent*) ; pourquoi l'une d'elles ne pourrait-elle pas être anéantie, les autres gardant entre elles le même rapport qu'auparavant ? Et pourquoi toutes doivent-elles s'adapter les unes aux autres de façon à empêcher le vide (*ita aptari debent, ne detur vacuum*) ? Certes quand deux choses sont réellement distinctes l'une de l'autre, l'une peut exister sans l'autre et rester dans le même état. Puis donc qu'il n'y a pas de vide dans la nature, et que toutes les parties doivent concourir (*concurrere*) de façon qu'il n'y en ait pas, il s'ensuit que ces parties ne peuvent pas être réellement distinguées, c'est-à-dire que la substance corporelle en tant que substance (*quatenus substantia est*), ne peut être divisée [2]. »

C'est précisément parce que la substance étendue est infinie qu'elle doit être indivisible. L'infinité, reconnue par Descartes, exclut la divisibilité. Spinoza le fait voir en rappelant ces disputes de l'infini dans lesquelles Descartes ne voulait pas que l'on s'embarrassât. Il invoque en faveur de sa thèse les arguments que l'on tire de la divisibilité pour réduire l'infinité à l'absurde.

« Selon nos adversaires, la substance corporelle, en tant que substance, se compose de parties ; et c'est pourquoi ils nient qu'elle puisse être infinie et, conséquemment, appartenir à Dieu. C'est ce qu'ils expliquent par beaucoup d'exemples. J'en rapporterai quelques-uns. Si la substance corporelle est infinie disent-ils, concevez-la divisée en deux parties : chaque partie sera finie ou infinie. Dans le premier cas, l'infini se composera de deux parties finies, ce qui est absurde. Dans le second cas on aura un infini double d'un autre infini, ce qui est également absurde. De plus, si on évalue une quantité infinie en parties égales à un pied, elle devra se composer d'un nombre infini de telles parties, tout comme si on l'évaluait en parties

(1) *Lettre de Descartes à Chanut* (6 juin 1647).
(2) *Ethique*, 1re partie, scholie de la proposition XV.

égales à un pouce. Et par conséquent il y aura un nombre infini douze fois plus grand qu'un autre nombre infini (*unus numerus infinitus erit duodecies major alio infinito*)... Comme ces absurdités résultent, dans leur opinion, de la supposition qu'on a faite d'une quantité infinie, ils concluent que la substance corporelle doit être finie et par conséquent qu'elle n'appartient pas à l'essence de Dieu... Si l'on examine avec soin la chose, on verra que toutes ces conséquences absurdes, dont on se sert pour établir que la substance étendue est finie, ne viennent nullement de ce qu'on a supposé une quantité finie, mais de ce qu'on a supposé qu'une quantité infinie était mesurable et formée de parties finies (*sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt*). Aussi tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'une quantité infinie n'est pas mesurable et ne peut être formée de parties finies... Que s'ils veulent néanmoins conclure que la substance étendue doit être finie, ils ne font vraiment rien autre chose que ce que ferait un homme qui attribuerait au cercle les propriétés du carré et qui conclurait de là que le cercle n'a pas de centre d'où soient menées à la circonférence des lignes toutes égales entre elles. Car ils imaginent que la substance corporelle, laquelle ne se peut concevoir que comme infinie, unique et indivisible (*quæ non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi*), est formée de parties finies, qu'elle est multiple et divisible, afin de conclure que cette substance est finie. C'est ainsi que d'autres, après avoir imaginé que la ligne est composée de points, savent trouver une foule d'arguments pour montrer qu'elle ne peut être divisée à l'infini. Et il n'est certainement pas moins absurde de croire la substance corporelle composée de corps ou de parties, que de croire le corps composé de surfaces, la surface de lignes et enfin la ligne de points[1]. »

Il paraît clair cependant que l'idée d'étendue renferme celle de divisibilité. D'où vient notre tendance à lier ces deux idées à les croire inséparables? Cette tendance, Spinoza reconnaît qu'elle est très forte, presque invincible. Il en montre l'origine dans les aspects différents sous lesquels l'étendue ou la quantité (ces mots sont, pour lui, synonymes) se présente à l'esprit d'après les facultés différentes appliquées à la considérer. « Nous concevons, dit-il, la quantité de deux façons : ou

(1) *Ethique*, 1re partie, scholie de la proposition XV.

d'une façon abstraite ou superficielle (*abstracte sive superficialiter*), telle que l'imagination nous la donne; ou comme substance, ce que l'entendement seul peut faire (*quod a solo intellectu fit*). Si nous considérons la quantité comme elle est dans l'imagination (*prout in imaginatione est*), ce qui nous est ordinaire et plus facile, elle nous apparaît finie, divisible et composée de parties ; mais si nous la considérons en tant que substance, comme elle est dans l'entendement (*prout in intellectu est*), ce qui est très difficile (*quod difficillime fit*), nous concevons qu'elle est infinie, unique et indivisible. C'est ce qui sera évident pour quiconque saura distinguer entre l'imagination et l'entendement; surtout si l'on fait attention que la matière est partout la même (*ubique eadem est*), et qu'on n'y distingue de parties qu'en tant qu'on la conçoit comme affectée de diverses manières, d'où il suit qu'il n'existe entre ces parties qu'une distinction modale et non pas une distinction réelle (*unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter*). Par exemple, nous concevons que l'eau, en tant qu'eau, soit divisée et ses parties séparées l'une de l'autre; mais il n'y a en elle ni division ni séparation, si elle est envisagée comme substance corporelle. Ainsi l'eau, en tant qu'eau, est sujette à la génération et à la corruption (*generatur et corrumpitur*) ; elle n'y est pas sujette en tant que substance[1]. »

Voilà donc les corps devenus de simples modes. Leur fond, l'étendue, n'est par sa continuité et son identité (*eadem materia*), qu'un seul et même être. Les différences qu'ils y mettent sont tout extérieures et comme de dessins variés qui seraient tracés à sa surface (*superficialiter*). Ils ne peuvent être distingués du fond, ni les uns des autres, que par abstraction (*abstracte*) ; et c'est l'imagination qui les abstrait et les distingue. C'est dont uniquement par et pour l'imagination qu'il existent, on ne peut leur attribuer que cette existence relative; l'existence en soi, c'est-à-dire séparée, indépendante, absolue, qui constitue la substance, ne leur appartient pas. Or, c'est en quoi précisément diffèrent l'une de l'autre la distinction modale et la distinction réelle. Rappelons-nous les définitions que Descartes en a données :

« La distinction réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances. Car nous pouvons conclure que deux

(1) *Ethique*, 1re partie, scholie de la proposition XV.

substances sont réellement distinctes l'une de l'autre de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre... Il y a deux sortes de distinction modale, à savoir : l'une entre le mode que nous avons appelé façon et la substance dont il dépend et qu'il diversifie ; et l'autre entre deux différentes façons d'une même substance. La première est remarquable en ce que nous pouvons apercevoir clairement la substance sans la façon qui diffère d'elle en cette sorte ; mais que réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance. Il y a, par exemple, une distinction modale entre la figure ou le mouvement et la substance corporelle dont ils dépendent tous deux... Pour l'autre sorte de distinction, qui est entre deux différentes façons d'une même substance, elle est remarquable en ce que nous pouvons connaître l'une de ces façons sans l'autre, comme la figure sans le mouvement et le mouvement sans la figure; mais que nous ne pouvons penser distinctement ni à l'une ni à l'autre que nous ne sachions qu'elles dépendent toutes deux d'une même substance. Par exemple, si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée ; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose , à savoir en la substance de cette pierre [1]. »

Spinoza accepte ces définitions cartésiennes et les applique rigoureusement. Si la substance corporelle n'est qu'étendue, elle est une, comme substance, n'ayant point de parties *réellement* ou substantiellement discernables. Est-ce que l'étendue n'est pas partout la même ? et ne s'ensuit-il pas que, par ce fond substantiel, aucune partie n'y peut être distinguée du reste ? Si la substance corporelle n'est qu'étendue, aucune diversité n'y existe que de figures et de mouvements. Mais les corps ne sont que figures diverses et mouvements divers : ôtez de l'étendue la figure et le mouvement, et il n'y a plus de corps. Donc les corps ne sont que des modes de la substance étendue. On ne peut voir en eux rien autre chose que les solides de la géométrie. Comme les solides de la géométrie

(1) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, 60 et 61.

(cubes, sphères, etc.), comme les surfaces, les lignes, les points, ce sont des abstractions. C'est l'imagination qui les conçoit, qui les produit, peut-on dire, en les taillant dans cette étoffe commune, l'étendue.

Tout le spinozisme est dans ce scholie de la proposition XV. C'est là qu'il faut chercher les principes qui sont à sa base et les raisonnements qui l'ont construit. C'est là que l'on peut voir comment sont nées du réalisme géométrique les idées maîtresses de Spinoza, comment elles se sont développées et ordonnées en ce système d'une simplicité et d'une grandeur imposantes, que Leibniz appelle un cartésianisme immodéré, que nous appellerions plutôt un cartésianisme appauvri par la logique.

A côté du scholie de la proposition XV, il faut placer, en raison de son importance, la lettre où Spinoza explique à son ami Louis Meyer comment il faut, selon lui, entendre la Substance, le Mode, l'Eternité, la Durée, le Temps, la Mesure et le Nombre. On a vu que Descartes composait la durée de moments indépendants les uns des autres, tandis qu'il liait entre elles toutes les parties de l'étendue. Spinoza n'admet pas cette différence des deux notions. Il donne à la durée la même continuité qu'à l'étendue et paraît raisonner sur l'une comme sur l'autre. Mais il n'applique pas à la substance le mot *durée*, comme il fait pourtant le mot *étendue*. Aux modes appartient la durée ; à la substance, l'éternité, d'où l'idée de durée est exclue. La substance est éternelle, parce que de sa seule essence, de sa seule définition, il suit qu'elle existe. Cela veut dire qu'elle *est* absolument, infiniment. Comme en cet être absolu il n'y a ni *avant* ni *après*, on ne peut, à proprement parler, lui attribuer la durée, pas plus qu'à une vérité géométrique. L'éternité est, comme la substance, infinie et indivisible, tandis que nous pouvons déterminer et diviser, à notre volonté, la durée et les modes. C'est l'entendement qui conçoit la substance et l'éternité. C'est l'imagination qui distingue les modes, qui les réduit en classes, qui les détermine et les divise ainsi que leur durée. Comment remplit-elle cet office ? Au moyen du nombre, de la mesure et du temps.

« J'appelle *Modes* les affections de la Substance. La définition des Modes diffère de celle de la Substance en ce qu'elle n'enveloppe nullement l'existence. C'est pourquoi, bien qu'ils existent, nous pouvons les concevoir comme n'existant pas ;

d'où il suit que, si nous considérons leur seule essence, et non l'ordre de toute la Nature, nous ne pouvons inférer, de ce qu'ils existent maintenant, qu'ils continueront ou non d'exister, qu'ils ont ou non existé auparavant. On voit donc clairement que nous concevons l'existence de la substance comme entièrement différente de celle des Modes. De là vient la différence de l'Eternité et de la Durée ; car on ne peut expliquer par la Durée que l'existence des Modes ; celle de la Substance s'explique par l'Eternité, laquelle consiste dans la possession infinie de l'être (*essendi fruitionem*).

« Il résulte de ce qui précède que, comme nous considérons le plus souvent la seule essence des modes, et non l'ordre entier de la Nature, il nous est possible de déterminer à notre gré l'existence des modes et la Durée, de les concevoir plus grandes ou plus petites et de les diviser en parties, et cela sans détruire en rien le concept que nous en avons. Mais l'Eternité et la Substance ne peuvent être conçues que comme infinies, ne souffrent rien de semblable, ou bien l'on en détruit le concept...

« Le Temps et la Mesure naissent de la faculté que nous avons de déterminer à notre gré la Durée et la Quantité en concevant celle-ci comme abstraite de la Substance, et en séparant celle-là du Mode par lequel elle s'écoule des choses éternelles (*quo a rebus æternis fluit*). Le Temps et la Mesure servent, en effet, à déterminer la Durée et la Quantité de telle sorte que nous puissions les imaginer aussi facilement que possible (*ut quoad fieri potest facile imaginemur*). C'est, de même, pour les imaginer plus aisément que nous séparons de la Substance même les Affections de la Substance, et que nous en formons des classes ; ainsi prend naissance le Nombre par lequel nous les déterminons. D'où il est facile de voir que la Mesure, le Temps et le Nombre ne sont autre chose que des façons de penser, ou plutôt d'imaginer (*nihil esse prœter cogitandi seu potius imaginandi modos*). Il n'est donc point surprenant que tous ceux qui ont voulu concevoir la marche de la nature par de semblables notions, d'ailleurs mal définies, se soient engagés en des embarras inextricables dont ils n'ont pu sortir sans tout rompre et sans admettre les absurdités les plus énormes. Car, comme il y a des choses qui échappent à l'imagination et que l'entendement seul peut atteindre, telles que la Substance et l'Eternité, vouloir expliquer ces choses par des notions qui ne sont que des secours

pour l'imagination (*auxilia imaginationis*), c'est vouloir faire servir l'imagination à nous rendre insensés...

« Pour que la chose soit encore plus claire, prenez un exemple. Supposez une personne qui, concevant la Durée d'une manière abstraite et la confondant avec le Temps, commence à la diviser en parties ; elle ne pourra jamais comprendre comment une heure peut se passer. Car pour qu'une heure se passe, il faut que la première moitié se passe d'abord, puis la moitié de l'autre moitié, puis la moitié de ce qui reste ; et si cette division de chaque reste est ainsi prolongée à l'infini, il est impossible d'arriver à la fin de l'heure (*et si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horæ pervenire poteris*). D'où vient que plusieurs, qui n'étaient pas accoutumés à distinguer les êtres de raison (*entia rationis*) d'avec les choses réelles, ont osé soutenir que la Durée se compose de moments, tombant ainsi de Charybde en Scylla, car composer la durée de moments et former le nombre par l'addition de zéros, c'est même chose.

« Puisqu'il résulte de ce qui vient d'être dit que le Nombre, la Mesure et le Temps, n'étant que des auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis (autrement le Nombre ne serait plus nombre, la Mesure ne serait plus mesure, le Temps ne serait plus temps), il est facile de voir pourquoi plusieurs qui, par ignorance de la vraie nature des choses, confondaient ces trois êtres de raison avec les choses mêmes, ont nié l'infini actuel (*infinitum actu negarunt*). Mais combien ils ont raisonné misérablement, on peut le demander aux mathématiciens que des arguments de cette sorte n'ont jamais arrêtés un instant dans une étude où les choses sont par eux clairement distinguées et perçues. Car, outre qu'ils ont rencontré dans leurs recherches beaucoup de choses qui ne se peuvent expliquer par aucun nombre, — ce qui prouve assez que les nombres ne suffisent pas pour tout déterminer, ils en ont trouvé aussi qu'aucun nombre ne peut égaler et qui surpassent tout nombre assignable. Cependant ils concluent, non que ces choses surpassent tout nombre assignable par la multitude de leurs parties, mais que leur nature ne peut admettre l'application du nombre (*numerum pati non potest*) sans une contradiction manifeste[1]. »

Nous devons remarquer que ces vues de Spinoza sur le

(1) *Correspondance* de Spinoza, lettre 19.

temps et la mesure, sur les classes de modes que nous formons et d'où le nombre tire son origine, que cette théorie, fondamentale dans le spinozisme, des êtres de raison distincts et de la substance et des modes, se rattache incontestablement aux principes cartésiens. Il faut se rappeler que Descartes faisait dépendre uniquement de notre pensée le temps, le nombre et les universaux, les distinguant par là des qualités ou attributs qui appartiennent aux choses.

« Des qualités ou attributs, dit-il, il y en a quelques-uns qui sont dans les choses mêmes, et d'autres qui ne sont qu'en notre pensée ; ainsi, par exemple, le temps, que nous distinguons de la durée prise en général et que nous disons être le nombre du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée, car nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point ; comme il est évident de ce que si deux corps sont mus pendant une heure, l'un vite et l'autre lentement, nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre, encore que nous supposions plus de mouvement en l'un de ces deux corps. Mais afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui font les jours et les années, et la nommons temps après l'avoir ainsi comparée ; bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien hors de la véritable durée des choses qu'une façon de penser.

« De même le nombre que nous considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'ont point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux.

« Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et lorsque nous comprenons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom est aussi universel. Par exemple, quand nous voyons deux pierres, et que, sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux. Si, voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres, nous remarquons (sans penser aussi à ce qui est de leur nature) qu'il y en a deux, nous reprenons

par ce même moyen la même idée que nous avions auparavant formée, et la rendons universelle, et le nombre aussi que nous nommons d'un nom universel le nombre de deux. De même, lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée que nous nommons l'idée du triangle, et nous nous en servons ensuite à nous représenter généralement toutes les figures qui n'ont que trois côtés [1]. »

Ainsi le temps, selon Descartes, n'est « qu'en notre pensée », n'est qu'une « façon de penser ». Il en est de même évidemment de la mesure, qui est aux étendues, lignes, surfaces, solides, ce que le temps est à la durée. Il en est de même encore, — le rapprochement est formellement établi, — du nombre et des universaux, lesquels sont, aux choses particulières, seules réelles, ce que le temps est à la durée, ce que la mesure est à l'étendue. Nombre et universaux ne dépendent que de l'esprit qui forme les idées numériques et les idées de genre et d'espèce en même temps et par le même procédé. Aucune différence, dans les passages cités, ne sépare le nombre du temps et de la mesure. Que dit, à son tour, Spinoza ? Que temps, mesure et nombre sont également et au même titre façons de penser ou plutôt d'imaginer, donc être de raison, *entia rationis*.

Il n'y a aucune objection à faire à la distinction du temps et de la durée. Question de définition. Le temps est la durée soumise à la mesure, le nombre de la durée. C'est le nombre du mouvement, disait-on dans l'école. Non, dit avec raison Descartes ; la durée n'appartient pas plus au mouvement qu'aux actes psychiques [2] ; et ces deux durées sont de même

(1) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, 57, 58, 59.

(2) Arnauld objectait à Descartes cette opinion des philosophes et des théologiens, que « la durée d'une chose permanente et surtout d'une chose spirituelle, telle qu'est l'esprit ou l'âme de l'homme, n'est pas successive, mais permanente et toute à la fois (ce qui est très vrai de la durée de Dieu), et partant qu'on n'y doit point chercher des parties qui s'entre-suivent les unes les autres, sans être dépendantes, ce qu'ils accordent seulement se pouvoir dire de la *durée du mouvement*, qui seule est proprement ce qu'on appelle temps ».

« Ce que vous proposez, répond Descartes, touchant la durée et le temps est fondé sur l'opinion de l'école, de laquelle je suis fort éloigné ; à savoir que la durée du mouvement est d'une autre nature que la durée des choses qui ne sont point mues, ainsi que j'ai expliqué en l'article 57 de la première partie des *Principes* ; et quoiqu'il n'y eût point du tout de corps au monde, toutefois on ne pourrait pas dire que la durée de l'esprit humain fût tout à la fois tout entière, ainsi qu'on le peut dire de la durée de Dieu, pour ce que nous connaissons manifestement de la succession

nature. Ce qui est vrai, c'est que l'esprit est obligé de demander à la durée de mouvement les unités de mesure de toute durée. Ces unités et les nombres qu'elles forment, de même que les unités et les nombres de l'étendue, sont bien certainement conventionnels. Ils servent à la comparaison des durées, qu'ils rendent précise et exacte. Nul doute qu'ils ne doivent être considérés comme de simples produits de l'esprit. Mais Descartes aurait pu ajouter, — ce qui n'était pas inutile, — qu'unités et nombre de durée ou d'étendue ne doivent pas être confondus avec les rapports qu'ils servent à déterminer ; que l'existence de ces rapports est indépendante des moyens de comparaison et de détermination créés par l'esprit.

Nulle objection non plus à la liaison que remarque l'auteur des *Principes* entre les idées numériques et les idées de genre et d'espèce. Mais les unes et les autres s'appliquent à des objets réels de la nature, constatés et non créés par l'esprit : les premières, à des objets que nous réunissons, abstraction faite de leurs différences ; les secondes, à des objets que nous classons d'après les ressemblances de leurs propriétés. Les unes et les autres représentent directement des rapports réels. Ce sont les signes de ces idées, les noms (noms de nombres et noms de genres et d'espèces), qui ne dépendent que de l'esprit. Il faut donc, — et c'est ce que Descartes n'a pas fait, — distinguer de la mesure et du temps l'idée de nombre, laquelle se forme d'abord en réunissant des unités données par la nature, telles que pierres, oiseaux, arbres, etc.

La distinction est très simple ; et, au point de vue philosophique, elle est très importante. Le nombre est d'abord conçu comme une collection, un tout d'unités, d'individualités distinctes et semblables. Par le mot *individualité*, nous entendons simplement que les unités dont il s'agit se présentent séparées à l'esprit et que chacune d'elles est envisagée comme indivisible dans l'addition qui en est faite. Quand nous comp-

dans nos pensées, ce que l'on ne peut admettre dans les pensées de Dieu. » (*Réponse de Descartes à Arnauld*, 16 juillet 1648.)

On voit que Descartes avait très nettement repoussé, avant Locke, l'ancienne théorie, quelquefois reproduite de nos jours, d'après laquelle l'idée de temps serait inséparablement liée à celle de mouvement et, par suite, à celle d'étendue. Les vues de Descartes sur cette question étaient nouvelles; elles étaient très conséquentes à sa méthode et à sa doctrine des deux substances; mais l'idéalisme peut en tirer d'importantes conséquences.

tons dans une fleur *cinq* pétales, nous reconnaissons implicitement : 1° que chaque pétale a son individualité propre, c'est-à-dire forme une unité distincte comme pétale ; 2° qu'il y a séparation, discontinuité entre ces cinq pétales, sans quoi l'individualité de chacun d'eux disparaîtrait ; 3° que ces cinq pétales sont des objets semblables, congénères ; 4° enfin, qu'il forment une collection, un tout. Le nombre conçu comme tout d'unités distinctes et semblables s'applique aux personnes, aux objets physiques, aux événements, aux phénomènes d'ordre moral. L'idée de collection donne l'idée de grandeur ; car entre la collection et les unités composantes notre esprit établit nécessairement un rapport de *contenant* et de *contenu*, lequel est constamment lié à un rapport de grandeur, de sorte que l'on ne peut se représenter le tout que comme *grand* relativement à la partie. Les nombres sont des grandeurs, parce qu'ils sont des touts, dont les unités sont les parties. Ces grandeurs sont dites *discrètes* ou *discontinues*, parce qu'en en retranchant un des objets dont la collection se compose, ou en y ajoutant un objet nouveau, on la fait passer brusquement d'un état à un autre, sans gradations insensibles.

Si la nature nous offre dans une foule d'objets ce caractère d'individualité et de discontinuité qui a éveillé en nous primitivement l'idée de nombre, et secondairement celle de grandeur, d'autres objets se montrent avec un caractère tout opposé : ils apportent avec eux tout d'abord l'idée de grandeur en même temps que celle de continuité qui semble exclure le nombre. Voyez l'eau qui remplit un vase : là, pas d'unités naturelles, pas d'individualités, rien à compter, nulle prise pour l'idée de nombre : et cependant cette masse d'eau est susceptible de croître et de décroître : c'est une grandeur. Mais tandis que les nombres, les collections, les grandeurs discontinues varient nécessairement d'une manière brusque, par l'addition ou le retranchement d'une ou plusieurs unités, la grandeur dont l'eau de ce vase nous offre l'idée a la propriété de croître et de décroître d'une manière insensible et continue. A cette classe des grandeurs dites *continues* appartiennent toutes celles que l'on considère en géométrie, longueurs, aires, volumes, angles.

Voilà deux espèces de grandeurs : les grandeurs arithmétiques et les grandeurs géométriques. Voilà deux mondes qui semblent n'avoir rien de commun : le monde des unités,

des collections, des grandeurs discontinues et le monde des grandeurs continues. L'esprit humain établit un lien entre ces deux mondes, en appliquant au second l'idée du nombre suscitée par le premier. Après avoir *compté*, l'homme *mesura*. Mesurer, c'est déterminer, exprimer numériquement une grandeur continue au moyen d'une unité conventionnelle, c'est créer par un procédé artificiel de l'esprit des unités et des nombres là où l'on ne pouvait en saisir. De là deux espèces de nombres : ceux d'origine arithmétique, c'est-à-dire, que donne la supputation d'objets distincts et semblables, les quotités ; ceux d'origine géométrique, c'est-à-dire qu'on obtient par la mesure des grandeurs continues, les quantités. Dans le monde de la discontinuité, nous passons de l'idée de quotité à l'idée de grandeur, et, dans le monde de la continuité, de l'idée de grandeur à l'idée de quantité. Du reste, les deux espèces de nombres finissent par se confondre dans le langage, la même question *combien* s'applique aux uns et aux autres, et le mot *quantité* devient un terme général qui sert à les désigner indifféremment.

L'idée de nombre a reçu une extension scientifique énorme de son application aux grandeurs continues. En raison de cette place considérable qu'elle a prise et comme conquise dans la science de l'étendue, et, par suite, dans celle du mouvement[1], elle semble absorbée par ces sciences ; on dirait qu'elle leur appartient entièrement ; on est tenté d'oublier que son origine première n'était pas géométrique. Le nombre géométrique attire toute l'attention ; il est devenu le genre ; le nombre arithmétique n'est que l'espèce, un petit cas particulier que volontiers l'on néglige. Nous n'avons pas besoin de dire que cette généralisation de l'idée de nombre, due à l'algèbre, est parfaitement légitime au point de vue scientifique ; mais la distinction des deux sortes de nombres n'en est pas moins, au point de vue idéologique et métaphysique, d'une importance considérable.

(1) Ce n'est que dans l'espace et par l'espace que nous divisons et mesurons le temps. Le seul mètre de durée que nous ayons, disait Leibniz, c'est tel ou tel corps mobile dont le mouvement est uniforme, c'est-à-dire qui parcourt, à notre jugement fondé sur le principe de raison suffisante, le même espace dans le même temps. Ainsi, c'est le mouvement, et, dans le mouvement, c'est l'étendue qui donne la mesure indirecte du temps ; l'étendue dont les unités sont supposées correspondre aux unités de la durée. En réalité, la science du mouvement n'est qu'une partie de celle de l'étendue.

C'est cette importance que Descartes et Spinoza nous paraissent avoir entièrement méconnue. Non certes qu'ils n'aient distingué le nombre arithmétique et le nombre géométrique ou mécanique ; le premier, lié aux universaux et né de l'addition d'unités naturelles ; le second, résultant de la division de l'étendue et de la durée de mouvement. C'est même le premier seul qu'ils appellent nombre, d'après l'origine première de l'idée numérique. Ainsi Descartes parle de la durée, que mesurent « certains mouvements réguliers », et qui, par là, devient le temps. Puis il passe au nombre, dont nous formons l'idée « en pensant à plusieurs choses particulières ». De même, Spinoza se garde de confondre le nombre avec la mesure et le temps. Mais en constatant comme un fait la distinction dont il s'agit, ils n'en tirent aucune conséquence et lui ôtent aussitôt toute valeur philosophique. Nombre et universaux sont rapprochés par Descartes des divisions de la durée et séparés des idées de qualités. Il semble qu'il n'y ait rien dans la nature à quoi ils correspondent et qu'ils représentent. Cette semence cartésienne de nominalisme, Spinoza l'a recueillie et cultivée avec soin. Selon lui, le nombre (proprement dit ou arithmétique) ainsi que le temps et la mesure (nombre géométrique et mécanique) sont des expédients auxquels l'imagination recourt pour mieux considérer les modes dans leurs ressemblances et différences, dans leur succession et leur durée et dans l'étendue finie qui les constitue.

Les modes, on l'a vu, forment, dans le système spinoziste, le domaine de l'imagination ; et ils comprennent les choses particulières, les individualités, aussi bien que les grandeurs continues. Comment l'imagination explore-t elle ce domaine ? Par deux procédés : d'une part, elle additionne les choses qui lui apparaissent sous forme individuelle ; de l'autre, elle divise ce qu'elle perçoit comme continu, elle y crée des parties, des unités composantes. Additions et divisions sont également son œuvre, une œuvre qui nous aveugle, nous fait tomber dans l'absurde, si la raison en est dupe. Les deux opérations se valent : elles portent sur ce qui n'est que surface et apparence. Elles n'atteignent pas le fond, la vraie réalité, l'être unique, éternel, indivisible. Nous ne devons pas, disait Descartes, nous embarrasser dans les disputes de l'infini, parce qu'il serait ridicule que notre esprit, qui est fini, prétendît le comprendre. Si nous ne devons pas, dit Spinoza, nous embarrasser dans ces disputes, c'est que l'objet en est illusoire ; c'est que tous

les infinis actuels de nombre, arithmétiques, géométriques ou mécaniques, sont des infinis d'imagination ; c'est qu'il n'y a qu'un seul et véritable infini, lequel est incompatible avec le nombre, avec le temps, avec la mesure : celui qui se révèle à l'entendement, la Substance.

IV

L'unique et infinie substance de Spinoza n'est pas seulement étendue (*res extensa*) ; elle est encore pensante (*res cogitans*). Sur la distinction de ces deux attributs Descartes avait fondé son dualisme. De ce que chacun d'eux peut être clairement et distinctement conçu sans que l'on pense à l'autre, il avait conclu qu'ils appartiennent à deux substances différentes. Cette conclusion, d'où sortait tout le spiritualisme cartésien, s'imposait-elle ? On ne devait pas tarder à le contester. Spinoza n'estime ni évident ni démontré que la distinction des attributs implique celle des substances. Il ne voit aucune difficulté à réunir dans une seule et même substance l'étendue et la pensée. Il tient même qu'une substance est plus parfaite avec deux attributs qu'avec un seul, et d'autant plus parfaite qu'elle a plus d'attributs. Il établit qu'il n'y a qu'une substance : il faut donc bien que cette substance unique possède les deux attributs que nous connaissons. Cette substance unique étant infinie, il faut qu'il y ait en elle infiniment d'être ou de réalité (ces deux mots, pour lui comme pour Descartes, sont synonymes) ; il faut donc juger *a priori* qu'en elle se joignent aux deux attributs que nous connaissons une infinité d'autres attributs à nous inconnus et inconnaissables[1]. Mai-

(1) Sur deux points fondamentaux Spinoza se sépare de Descartes et de ses disciples en cette question des rapports de l'attribut à la substance. D'une part, il ne veut pas que plusieurs substances aient le même attribut : ce qui exclut la multiplicité des substances étendues et des substances pensantes, et, par suite, la substantialité des corps et des âmes. D'autre part, il admet qu'une même substance peut avoir plusieurs attributs : ce qui exclut la dualité des espèces de substance, la distinction de l'esprit et de la matière. Il s'explique sur le premier point dans la proposition V (1re partie de l'*Ethique*) ; et sur le second dans le scholie de la proposition X. « Quoique deux attributs, dit-il en ce scholie, soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre (*unum sine ope alterius*) nous ne pouvons cependant conclure qu'ils constituent deux êtres ou deux substances différentes. Il est en

ran explique très exactement la pensée de Spinoza dans cette phrase de sa dernière lettre à Malebranche : « Être en même temps étendu et pensant, c'est certainement plus être que de n'être que l'un des deux. »

Les deux attributs connus de l'unique Substance, la pensée et l'étendue, sont, le premier comme le second, infinis. Les âmes humaines sont des modes du premier, comme les corps sont des modes du second. Des autres attributs divins nous ne pouvons rien penser, rien dire, parce que nous sommes seulement âmes et corps, c'est-à-dire modes de la pensée et modes de l'étendue, et qu'ils nous sont donc absolument étrangers[1] ; nous nous bornons à affirmer *a priori* qu'ils existent en nombre infini, parce qu'il nous faut reconnaître l'infinie réalité de la substance divine.

La théorie spinoziste de l'attribut pensée et de ses modes

effet de la nature de la substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi (*per se*); et tous cependant ont toujours été ensemble en elle (*simul in ipsa*), et l'un n'a pu être produit par l'autre ; mais chacun exprime la réalité ou l'être de la substance. Il s'en faut donc beaucoup qu'il soit absurde de rapporter plusieurs attributs à une seule substance. C'est, au contraire, la chose la plus claire du monde que tout être doit se concevoir sous quelque attribut, et que, plus il a de réalité ou d'être (*realitatis aut esse*), plus il a d'attributs qui expriment et la nécessité ou l'éternité et l'infinité; que, par conséquent, l'être absolument infini doit être nécessairement défini : l'être où sont réunis une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »

Il faut noter que Spinoza ne se sert pas du mot *perfection*, qui est, chez Descartes, synonyme de *réalité* et d'*être*, sans doute parce que ce mot, auquel on peut donner un sens moral, lui paraissait équivoque. C'était une idée métaphysique, on peut dire mathématique, qu'il voulait exprimer. Aussi définit-il Dieu l'être infini, absolument infini, et non l'être parfait, infiniment parfait.

(1) « L'essence de l'âme consiste uniquement en ceci, qu'elle est l'idée du corps existant en acte ; de sorte que la puissance de comprendre (*intelligendi potentia*) ne s'étend pas au delà de ce qui est contenu dans cette idée, ou de ce qui peut s'en déduire. Or, cette idée du corps n'enveloppe et n'exprime d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée. Car son idéat, qui est le corps, a Dieu pour cause, en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue, et non sous aucun autre; d'où il suit que cette idée du corps enveloppe la connaissance de Dieu en tant qu'il est considéré seulement sous l'attribut de l'étendue. En outre, cette idée, comme mode de la pensée, a également Dieu pour cause, en tant qu'il est considéré comme chose pensante et non sous aucun autre attribut. Donc l'idée de cette idée enveloppe la connaissance de Dieu en tant que considéré sous l'attribut de la pensée et non sous aucun autre. Il s'ensuit donc que l'âme humaine, ou l'idée du corps humain, n'enveloppe ni n'exprime d'autres attributs que l'étendue et la pensée. Or, de ces deux attributs et de leurs affections, il est impossible d'inférer aucun autre attribut de Dieu. Je conclus donc que l'âme humaine ne peut atteindre par la connaissance (*cognitione assequi*) que l'étendue et la pensée. » (Correspondance de Spinoza, lettre 66.)

est d'origine cartésienne comme la théorie spinoziste de l'étendue et des corps. Nous voulons dire qu'elle se rattache à certaines vues de Descartes auxquelles elle donne un développement, une portée, des conséquences que Descartes était d'ailleurs fort éloigné d'admettre. Spinoza ne fait que dégager et compléter le parallélisme établi, dans le système cartésien, entre la *res extensa* et la *res cogitans ;* il y met, pour ainsi dire, la dernière main ; il le présente à l'état de perfection logique.

Selon Descartes, rappelons-le, la pensée était à la substance spirituelle ce que l'étendue était à la substance matérielle : attribut essentiel comme l'étendue ; donc, comme l'étendue, attribut constant. Le corps ne cessant pas d'être étendu, il fallait que l'âme pensât toujours. Arnauld n'en était pas convaincu : il exprimait des doutes. « Il ne me semble pas nécessaire, disait-il, que l'âme pense toujours, encore qu'elle soit une substance qui pense ; car il suffit qu'elle ait toujours en soi la faculté de penser, comme la substance corporelle est toujours divisible, encore qu'en effet elle ne soit pas divisée [1]. » Non, répond Descartes, cela ne suffit pas : « il me semble qu'il est nécessaire que l'âme pense toujours actuellement, pour ce que la pensée constitue son essence, ainsi que l'extension constitue l'essence du corps ; et la pensée n'est pas conçue comme un attribut qui peut être joint ou séparé de la chose qui pense, ainsi que l'on conçoit dans le corps la division des parties ou le mouvement [2]. »

Cette réponse complète l'article 63 de la première partie des *Principes*. « Nous ne devons point, y lisons-nous, concevoir la pensée et l'étendue autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'âme et le corps ; car nous les connaissons en cette sorte très clairement et très distinctement. Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue, parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue ; car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose

(1) *Lettre d'Arnauld à Descartes* (15 juillet 1648).
(2) *Réponse de Descartes à Arnauld* (16 juillet 1648).

même qui pense ou qui est étendue. » Dans cet article 63, Descartes se borne à faire remarquer la difficulté qu'il y a à connaître la substance seule, à en séparer la notion de celle de l'attribut essentiel. Dans sa réponse à Arnauld, cette *difficulté* est devenue une véritable impossibilité. L'âme substance est inséparable de l'attribut pensée, comme le corps substance l'est de l'attribut étendue. Elle doit, comme le corps, avoir son attribut en acte, et non pas seulement en puissance.

Cette remarque de l'article 63 sur la notion de substance, qui s'obscurcit et s'évanouit et n'est plus qu'une abstraction vide, quand on laisse à part ses attributs, s'accordait mal avec le substantialisme, tel que l'entendait Descartes. Ce que l'on concevait clairement et distinctement, — il le reconnaissait, — c'étaient les attributs : *cogitans, extensa ;* ce n'était pas la substance : *res*. Que signifiait cette *res*, qu'il était, non seulement difficile, mais impossible de considérer seule et sans attribut ? La question même témoignait qu'il était contradictoire de vouloir y répondre. Joignez à cela que cette *res*, étant créée, n'existait pas par elle-même, qu'elle avait besoin, pour exister, d'être soutenue et conservée à chaque moment par la puissance divine. Descartes ne déclare-t-il pas, en quoi il suit la tradition et parle le langage de l'école, « que le nom de substance est *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles [1] » ? Que signifiait donc et quel rôle jouait cette *res*,

(1) Les *Principes de la philosophie*, 1e partie, 51. — Il est probable que cet article 51 a inspiré à Locke le passage suivant sur l'obscurité de l'idée de substance : « Je prie ceux qui appuient si fort sur le son de ces deux syllabes *substance* d'examiner si, l'appliquant, comme ils font, à Dieu, l'être infini et incompréhensible, à l'esprit fini et au corps, ils le prennent dans le même sens, et si ce nom exprime la même idée lorsqu'on le donne à chacun de ces trois êtres si différents. Si leur réponse est affirmative, je les prie de voir s'il ne suivra point de là : que Dieu, les esprits et les corps, participant en commun à la même nature de substance, ne diffèrent que par la simple modification de cette substance... S'ils disent qu'ils appliquent le mot *substance* à Dieu, aux esprits finis et à la matière en trois différentes significations, et que ce mot exprime trois idées distinctes, ils feraient bien de faire connaître ces trois idées, ou du moins de leur donner trois noms distincts, afin de prévenir, en un sujet si important, la confusion et les erreurs résultant de l'usage d'un terme si ambigu. » (*Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. XIII.)

Ce dilemme, que Locke opposait au substantialisme de Descartes, peut se résumer ainsi : Ou le mot *substance* a toujours le même sens et n'exprime qu'une seule idée ; et alors il mène au spinozisme. Ou il exprime plusieurs idées différentes ; et alors il est une source d'équivoques.

interposée entre la substance incréée et indépendante, sans laquelle on disait qu'elle ne pouvait exister, et les attributs pensée et étendue dont on ne pouvait concevoir qu'elle fût séparée?

C'était une entité inutile. Pourquoi n'en pas faire l'économie? C'est ainsi que le substantialisme cartésien, simplifié par la logique, débarrassé des substances secondes, est devenu le monisme de Spinoza. Supprimez, après cela, la substance première elle-même, en faisant la critique des caractères d'infinité, d'éternité, de nécessité ou d'existence par soi, que Spinoza lui accorde avec une si superbe assurance; et d'un seul coup, vous passez du substantialisme monistique au phénoménisme universel.

Pour que l'attribut pensée fût inséparable de la substance spirituelle comme l'est de la substance matérielle l'attribut étendue, il fallait qu'on y pût distinguer, comme dans l'attribut étendue, deux éléments: un élément général, uniforme et permanent, et un élément particulier, multiple et variable. L'élément uniforme et permanent, c'est l'attribut même; l'élément multiple et variable, qui est une dépendance de l'attribut, c'est le mode. Ainsi, l'étendue est l'attribut, l'essence de la matière; les figures et les mouvements en sont les modes. La pensée est l'attribut, l'essence de la substance spirituelle; quels en sont les modes? Les sentiments, les volitions. « Encore que tout attribut, dit Descartes, soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence et de qui tous les autres dépendent. A savoir l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir par exemple de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste [1]. »

(1) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, 53.

L'exactitude du parallélisme paraît légèrement en défaut dans la dernière phrase, où *la chose qui pense* (substance) et non la pensée (attribut), correspond à l'étendue (attribut) ; mais Descartes a certainement voulu dire que la pensée, qui constitue la nature de l'esprit, qui en est l'attribut constant et inséparable, peut être conçue sans imagination, sans sentiment, sans volonté, comme l'étendue peut l'être sans figure et sans mouvement.

Descartes, notons-le, ne dit pas que la chose qui pense peut être conçue sans entendement. C'est donc dans l'entendement, semble-t-il, qu'il fait consister l'attribut pensée, dont l'imagination, le sentiment et la volonté sont des modes. Voilà le sentiment, l'imagination et la volonté subordonnés à l'entendement. Ce sont des accidents ; l'entendement est l'essence. Appliquée à l'esprit, cette distinction de l'attribut et des modes est fort différente de celle des facultés mentales que l'on met d'ordinaire au même plan et au même rang. Descartes n'a pas pris la peine de l'accorder avec la place et le rôle que sa philosophie donne à la volonté en Dieu et dans l'homme. Mais Spinoza l'a pleinement systématisée et en a déduit avec rigueur toute sa théorie de l'esprit.

Dans cette théorie très simple et parfaitement cohérente, disparaît, tout d'abord, la différence des facultés considérées d'une manière générale et absolue. « Il n'y a dans l'esprit, dit Spinoza, aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. D'où il suit que ces facultés et celles du même genre, ou bien sont purement fictives, ou ne sont autre chose que des êtres métaphysiques ou universels que nous avons l'habitude de former à l'aide des choses particulières. Ainsi l'entendement et la volonté sont à telle ou telle idée, à telle ou telle volition ce que la pierréité (*lapideitas*) est à telle ou telle pierre, ce que l'homme est à Pierre ou Paul [1]. » Constatons, en passant, qu'en cette critique des facultés de l'âme, Spinoza a devancé la psychologie associationniste contemporaine.

Ainsi l'entendement et la volonté ne sont que des noms généraux ; ils se réduisent aux idées et aux volitions ; ils cessent d'être les causes, les pouvoirs qui les produisent. Mais quel est le rapport des idées et des volitions ? Les volitions sont-elles « quelque chose de distinct des idées que nous avons des choses (*an ipsæ volitiones aliquid sint præter ipsas*

(1) *Ethique*, 2e partie, scholie de la proposition XLVIII.

rerum ideas) » ? C'est en ces termes mêmes que Spinoza pose la question.

On sait que Descartes rapportait le jugement à la volonté : l'affirmation et la négation étaient, selon lui, des volitions, et, par là, différaient des idées auxquelles elles ajoutaient quelque chose. Spinoza accepte ce terme de volition appliqué à l'affirmation et à la négation ; mais il nie que la volition, ainsi définie, s'ajoute à l'idée ; il soutient qu'elle y est renfermée : il démontre, par un exemple tiré de la géométrie, qu'il n'y a dans l'âme « aucune autre volition, c'est-à-dire aucune autre affirmation ou négation, que celle que l'idée, en tant qu'idée, enveloppe ». « Supposons, dit-il, une certaine volition particulière, par exemple ce mode de la pensée par lequel l'âme affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation enveloppe le concept ou l'idée de triangle, c'est-à-dire ne peut être conçue sans l'idée du triangle... Et elle ne peut exister sans cette idée... D'autre part, l'idée du triangle doit envelopper cette même affirmation, que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ; et ainsi, réciproquement, elle ne peut ni exister ni être conçue sans cette affirmation ; par conséquent, cette affirmation appartient à l'essence de l'idée du triangle (*ad essentiam ideæ trianguli pertinet*), et n'est rien autre chose. Et ce que nous avons dit de cette volition, il faut le dire aussi de toute volition quelconque, savoir, qu'elle n'est rien de distinct de l'idée[1]. »

Ainsi conclut Spinoza de l'identité du jugement et de l'idée, démontrée, pour lui, en mathématique, à cette identité en toute matière, à l'identité générale de l'entendement et de la volonté. Ce théorème domine sa psychologie et la met en contradiction radicale avec celle de Descartes.

Si l'entendement et la volonté sont, comme il le dit[2], une seule et même chose (*unum et idem*), il faut rejeter toute cette partie du cartésianisme où l'on a pu voir une philosophie de la liberté. La théorie cartésienne de l'erreur ne peut plus se soutenir. L'erreur, disait Descartes, vient de la volonté, qui, étant beaucoup plus étendue que l'entendement et en quelque sens infinie, se porte au delà de nos idées claires et distinctes et donne son consentement à des choses dont nous n'avons

(1) *Ethique*, 2e partie, proposition XLIX.
(2) *Ibid.*, ibid., corollaire de la proposition XLIX.

jamais eu qu'une idée fort confuse[1]. « J'accorde, répond Spinoza, que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement on veut parler seulement des idées claires et distinctes ; mais je nie que notre volonté soit plus étendue que notre perception ou notre faculté de sentir, et je ne vois nullement pourquoi l'on dirait de la faculté de vouloir qu'elle est infinie plutôt que de la faculté de sentir. De même, en effet, que nous pouvons, avec la même faculté de vouloir, affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre, toutefois, car nous ne pouvons en affirmer à la fois un nombre infini) ; de même, avec la même faculté de sentir, nous pouvons sentir ou percevoir une infinité de corps (l'un après l'autre, également). Que si l'on dit qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons percevoir, je répliquerai que nous ne pouvons atteindre ces mêmes choses par aucune pensée, et conséquemment par aucune faculté de vouloir[2]. »

L'identité du jugement et de l'idée, de l'entendement et de la volonté, ruine entièrement la méthode de Descartes. Qu'apporte cette méthode ? Une direction de la volonté dans le doute et dans l'affirmation. Elle apprend à éviter l'erreur en s'abstenant de « donner son jugement sur une chose lorsqu'on ne la conçoit pas avec assez de clarté et de distinction[3] ». Elle suppose donc le libre pouvoir de précipiter et de suspendre son jugement. Il n'en reste rien, si l'on ne voit la cause de l'erreur dans la volonté qui juge avant que l'entendement ait bien vu, le principe de l'examen et de la rectification dans la liberté du doute provisoire.

Ce libre pouvoir de douter, de suspendre son jugement, Spinoza le nie. « Dire qu'une personne suspend son jugement, remarque-t-il, c'est ne dire rien autre chose sinon qu'elle ne perçoit pas d'une façon adéquate ce qu'elle voit. La suspension du jugement est donc en réalité perception et non volonté libre (*perceptio et non libera voluntas*). Supposons un enfant qui se représente un cheval et ne perçoit rien de plus. Comme cette imagination enveloppe l'existence du cheval, et que l'enfant ne perçoit rien qui exclue cette existence (*quod equi existentiam tollat*), il contemplera nécessairement ce cheval comme présent, et ne pourra douter de son existence,

(1) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, 34, 35.
(2) *Éthique*, 2e partie, scholie de la proposition XLIX,
(3) *Méditations*, méditation quatrième.

quoiqu'il n'en soit pas certain (*quamvis de eadem non sit certus*)... Je nie qu'il soit possible à un homme de ne rien affirmer en tant qu'il perçoit. Percevoir un cheval ailé, qu'est-ce autre chose en effet qu'affirmer de ce cheval qu'il a des ailes? Car si l'âme ne percevait rien d'autre que ce cheval ailé, elle le contemplerait comme présent, elle n'aurait aucune raison de douter de son existence, aucune faculté de dissentiment (*dissentiendi*) ; à moins que cette imagination d'un cheval ailé ne soit jointe à une idée qui exclut l'existence de ce cheval, c'est-à-dire à moins que l'âme ne comprenne que cette idée qu'elle a d'un cheval ailé est une idée inadéquate ; et alors elle devra nécessairement nier ou mettre en doute l'existence de ce cheval ailé [1]. »

D'après cette théorie intellectualiste du jugement, l'affirmation, la négation et le doute dépendent uniquement de la nature des idées et ne sauraient rien avoir de libre. L'affirmation résulte des idées claires, distinctes, *adéquates* (adéquates, c'est-à-dire comprenant tout leur objet, rien que leur objet) ; la négation et le doute, des idées confuses, imparfaites, *inadéquates*, reconnues comme telles. Les idées adéquates ne peuvent pas ne pas être vraies, parce qu'elles représentent exactement l'être réel qui leur correspond. L'erreur vient des idées inadéquates, imparfaitement représentatives, qui ne laissent pas d'entraîner l'affirmation, quand l'imperfection n'en est pas connue. Spinoza distingue ici la certitude et l'absence de doute. L'enfant qui se représente un cheval, et qui ne perçoit rien d'autre, ne doute pas de l'existence de ce cheval; mais on ne peut dire qu'il en est certain. La certitude est quelque chose de positif, et non une simple privation de doute (*per certitudinem quid positivum intelligimus, non vero dubitationis privationem*). Elle est incompatible avec l'erreur, qui est négative. Elle n'appartient qu'à l'affirmation vraie, déterminée par les idées adéquates. La simple absence de doute appartient à l'affirmation erronée résultant des idées inadéquates [2].

Tout, dans la psychologie spinoziste, se ramène et se réduit

(1) *Ethique*, 2e partie, scholie de la proposition XLIX.

(2) Nous pourrions ici montrer ce qu'il y a de chimérique dans cette certitude objective, absolue, impersonnelle, que Spinoza distingue par les idées adéquates et vraies qui la donnent, d'avec la croyance erronée où n'entre aucun doute. Il y a longtemps que chaque philosophe dogmatique en réclame naïvement le privilège pour son propre système.

à cette distinction très simple des idées adéquates et des idées inadéquates. On a vu comment y rentrent l'imagination et ces volitions affirmatives et négatives qui constituent le jugement. Elle explique aussi les passions ou affections, l'appétit, le désir, la volonté proprement dite ou ce qu'on désigne odinairement par ce nom.

L'âme tend à persévérer indéfiniment dans son être fait d'idées adéquates et d'idées inadéquates. Elle y tend aussi bien en ce qui concerne celles-ci qu'en ce qui concerne celles-là (*tam quatenus has quam quatenus illas habet in suo esse perseverare conatur*). Cette tendance ou effort (*conatus*) s'appelle volonté (*voluntas*), quand elle se rapporte seulement à l'âme ; appétit (*appetitus*), quand elle se rapporte à la fois à l'âme et au corps ; désir (*cupiditas*), quand l'appétit s'accompagne de conscience. Cet effort est l'essence de l'homme, de laquelle découlent nécessairement les actes qui servent à sa conservation ; aussi l'homme est-il rigoureusement déterminé à produire ces actes. D'où il résulte, dit Spinoza, « que ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne ; mais, au contraire, on juge qu'une chose est bonne, par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir [1] ».

L'objet de la première proposition de la troisième partie de l'*Ethique* est d'établir que les passions ou affections viennent des idées inadéquates ; et l'on voit, dans les propositions suivantes, comment elles naissent, et comment elles diffèrent les unes des autres. Sait-on quelle définition Spinoza donne de la passion, considérée en général ? « L'affection qu'on appelle passion de l'âme, dit-il, est une idée confuse (inadéquate) par laquelle l'âme affirme que le corps, ou quelqu'une de ses parties, a une puissance d'exister (*existendi vim*) plus grande ou plus petite qu'auparavant ; laquelle puissance étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre [2]. »

(1) *Ethique*, 3e partie, scholie de la proposition IX. — Plus loin, le philosophe réunit, sous le nom de désir, « tous les efforts, impulsions, appétits, volitions (*conatus*, *impetus*, *appetitus*, *volitiones*), qui varient avec les divers états d'un même homme, et souvent sont si opposés les uns aux autres que l'homme est tiré en divers sens et ne sait plus de quel côté se tourner ». Et il définit le désir, ainsi considéré en général : « l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à quelque action par une affection quelconque. » (*Ethique*, 3e partie, définition des passions, I.)

(2) *Ibid.*, ibid., définition générale de la passion.

Quand on étudie cette psychologie, on est frappé de l'importance extrême qu'y prend le caractère représentatif de l'attribut pensée[1]. La pensée s'y réduit aux idées, et les idées n'y diffèrent que par l'inégalité de leur valeur représentative. Les idées adéquates sont celles qui représentent exactement et complètement la réalité correspondante ; les idées inadéquates celles qui ne la représentent, pour ainsi dire, que mutilée et déformée (Spinoza les appelle quelquefois *ideæ mutilatæ*). Eh bien, c'est encore à Descartes qu'appartient cette vue, devenue exclusive dans le spinozisme, que les idées sont, par leur nature, essentiellement représentatives, qu'il faut les considérer comme les images de choses réellement existantes.

Les idées, dit Descartes, se rapportent, non seulement à moi comme être pensant, mais encore à des objets qui sont hors de moi ; elles sont, non seulement façons de penser, mais encore images des choses. « La lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées[2]. » Et plus loin : « Entre toutes ces idées qui sont en moi, outre celles qui me représentent moi-même à moi-même, il y en a une autre qui me représente un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, et d'autres enfin qui me représentent des hommes semblables à moi[3]. »

De cette nature des idées il suit que, pour Descartes, la condition de la vraie connaissance est de distinguer celles qui sont les tableaux ou images fidèles des objets et celles qui sont déchues de la perfection des originaux, les idées claires et distinctes et les idées obscures et confuses, ou, pour parler le langage de Spinoza, les idées adéquates et les idées inadéquates. En cette distinction est le point de départ de la philosophie cartésienne. Descartes met d'abord à part deux de ces idées, sur la clarté desquelles il ne lui paraît pas qu'il puisse y avoir de difficulté : la première est celle qui me

(1) Notons que la tendance de l'âme à persévérer dans son être (d'où naît l'appétit, le désir) est, elle-même, représentative. Elle représente la tendance du corps à conserver le même état de mouvement ou de repos. C'est un mode de la pensée qui correspond à un mode de l'étendue. Par là est transportée du physique au mental et hardiment généralisée la loi d'inertie énoncée par Descartes dans les *Principes de la philosophie*, 2ᵉ partie, 37, comme la première loi de la nature.

(2) *Méditations*, méditation troisième.

(3) *Ibid.*, ibid.

représente moi-même à moi-même ; la seconde, celle qui me représente un être infini et parfait. La première représentant une réalité qu'il lui est impossible de mettre en doute, il en tire cette règle générale : « que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies [1], c'est-à-dire que la réalité s'accorde certainement avec l'idée claire et distincte qui en existe dans l'esprit. Dans la seconde il trouve le principe de la véracité divine qui vient confirmer la règle générale fournie par la première.

Ce principe cartésien, l'accord certain de la réalité avec la conception claire et distincte, Spinoza l'adopte et le pose dans toute sa rigueur. Il n'a pas besoin du doute provisoire pour y arriver; il ne le dégage pas du *Cogito :* il le considère comme un principe premier, par lui-même suffisant, et ne croit pas qu'il soit besoin de le fortifier, en y ajoutant une autre garantie, en le subordonnant en quelque manière à la connaissance des attributs divins [2]. « Parmi les propriétés de l'entendement, dit-il, que j'ai principalement remarquées et que je comprends clairement, la première est la suivante : Il enveloppe la certitude, c'est-à-dire qu'il sait que les choses sont formellement telles qu'elles sont contenues objectivement en lui-même (*res ita esse formaliter ut in ipso objective continentur*) [3]. » Ce qui, dans le langage que Kant a fait prévaloir, peut s'énoncer ainsi : l'entendement sait que les choses sont objectivement, absolument, ce qu'elles sont subjectivement et relativement à l'esprit. Ainsi Spinoza admet d'emblée que les conceptions de notre intelligence, pourvu qu'elles soient claires et distinctes, représentent infailliblement la vérité ; en d'autres termes, que l'esprit humain est une sorte de miroir, où les conceptions claires et distinctes forment des images exactement semblables aux objets réels. C'est le postulat de sa philosophie, et, à ses yeux, le postulat de la science même.

La philosophie de Spinoza, — on doit bien le comprendre d'après ce qui précède, — ne saurait être qu'un dogmatisme réaliste. Le doute idéaliste sur la substantialité de l'étendue

(1) *Discours de la méthode*, quatrième partie.

(2) La véracité divine, à laquelle Descartes essaie vainement de donner un caractère métaphysique, est un attribut anthropomorphique et moral ; elle est comprise dans la perfection morale de Dieu; ainsi se présente-t-elle très nettement chez Malebranche; elle est aussi étrangère au spinozisme que la liberté créatrice et la finalité de la création.

(3) *De la Réforme de l'entendement.*

et sur l'existence des corps ne peut y avoir aucune place. Descartes sortait du doute universel par le *Cogito*, puis de l'idéalisme égoïste par l'idée d'infini, enfin de l'immatérialisme par la véracité divine. Inutiles, dit Spinoza, ces démarches qui supposent une liberté chimérique de douter. Inutile, cette révélation divine, naturelle (Descartes), ou surnaturelle (Malebranche), à laquelle on a recours pour prouver qu'il y a des corps. Rien de sérieux dans les trois pas de cette démonstration. Et il va, lui, droit à la substance étendue, il l'affirme, il ne peut pas ne pas l'affirmer, parce qu'elle est l'objet, l'idéat d'une idée claire et distincte.

Claire et distincte aussi est l'idée de la substance pensante : il l'affirme donc également. Mais la même substance peut avoir ces deux attributs : l'étendue et la pensée. Non seulement ils peuvent, mais ils doivent y être réunis, car ils sont corrélatifs et inséparables, la pensée, attribut représentatif, ne se comprenant pas sans l'étendue, attribut représenté. Il n'est pas absurde, a dit Spinoza, de rapporter à une même substance deux attributs conçus comme distincts. Il pouvait aller plus loin, et même il nous paraît que la logique de son système l'y obligeait, s'il n'avait en vue que les deux attributs que nous connaissons. Il pouvait et devait ajouter que l'attribut pensée ne peut être conçu, sans que l'attribut étendue, qui est son objet, son idéat, le soit en même temps. Si la pensée est représentation, elle n'existe qu'à la condition de représenter quelque chose. Que représente-t-elle ? L'étendue. Si l'étendue est supprimée, elle ne représente rien, et, si elle ne représente rien, elle n'est plus. Donc, l'idée de l'étendue est indirectement comprise dans l'idée de la pensée.

Voilà donc la pensée subordonnée, disons, pour parler le langage de M. Spencer, adaptée à l'étendue. C'est à celle-ci, évidemment, qu'il faut donner la priorité logique [1]. Rien de plus contraire à la conception idéaliste, d'après laquelle l'étendue est relative à la pensée, mise en la dépendance des lois de la pensée. Ici ce sont les propriétés de la pensée qui sont déterminées par celles de l'étendue. L'étendue, dans l'u-

(1) La correspondance ou adaptation de la pensée à l'étendue, qui, dans le rationalisme spinoziste, est primitive, essentielle, nécessaire, est, d'après le système empirique de l'évolution, progressivement acquise. Il s'ensuit que, pour M. Spencer, la priorité de l'étendue, ou, comme il dit, des relations externes, est, non seulement logique, mais encore chronologique.

nique et divine Substance, est infinie, quoique sans parties et indivisible ; elle est éternelle, mais d'une éternité indivisible et sans durée. La pensée, qui la représente, doit donc être, elle aussi, indivisible aussi bien qu'infinie et éternelle. Dans l'immobile infinité de ces deux océans, paraissent et disparaissent, soumis au temps et à la quantité, différenciés et mobiles, les corps et les âmes. Les corps, qui ne sont que figures et mouvements, sont des collections de modes de l'attribut étendue. Les âmes, qui ne sont qu'idées, adéquates et inadéquates, représentant des corps, c'est-à-dire des figures et des mouvements, sont des collections de modes de l'attribut pensée. Corps et âmes sont aussi réels les uns que les autres, comme modes; ils le sont aussi peu les uns que les autres, comme substances.

Ce qu'on appelle union de l'âme humaine et du corps humain consiste dans la simple représentation du corps par l'âme. Il ne s'agit pas d'une relation entre deux choses différentes, agissant l'une sur l'autre. Spinoza tient que l'âme est au corps ce que l'idée est à son objet ; il l'appelle l'idée du corps. « De même que la substance pensante et la substance étendue, dit-il, ne font qu'une seule et même substance (*una eademque substantia*), laquelle est conçue tantôt sous l'un de ses attributs et tantôt sous l'autre ; de même un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose (*una eademque res*), exprimée de deux manières [1]. »

Mais, qu'est-ce que le corps humain ? Un mode de l'étendue. Qu'est-ce que l'âme humaine ? L'idée du corps humain, c'est-à-dire d'un mode de l'étendue. Donc « l'âme et le corps sont une seule et même chose (*mens et corpus una eademque res*), qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue »; d'où il résulte que « l'ordre des actions et des passions de notre corps et l'ordre des actions et des passions de l'âme », c'est-à-dire de ses idées adéquates et de ses idées inadéquates, « sont simultanés de leur nature [2] ».

Spinoza était très éloigné de la théorie des idées-forces de M. Fouillée. Il n'admettait que les idées-reflets. Il s'élève contre le préjugé de l'action de l'âme sur le corps. « Personne, dit-il, n'a encore appris de l'expérience ce que le corps peut faire, et ce qu'il ne peut pas faire par les seules lois de

(1) *Ethique*, 2e partie, scholie de la proposition VII.

(2) *Ibid.*, 3e partie, scholie de la proposition II.

la nature corporelle et sans recevoir de l'âme aucune détermination... D'autre part, personne ne sait comment et par quels moyens l'âme meut le corps, ni combien de degrés de mouvement elle lui peut communiquer, ni avec quelle rapidité elle peut le mouvoir. D'où il suit que, quand les hommes disent que telle ou telle action du corps vient de l'âme, de l'empire qu'elle exerce sur le corps, ils ne savent ce qu'ils disent, et ne font que confesser, en termes pompeux, qu'ils ignorent la véritable cause de cette action et en sont réduits à l'admirer. — Mais, diront-ils, que nous sachions ou que nous ignorions par quels moyens l'âme meut le corps, nous savons du moins par expérience que si l'âme n'était pas apte à penser le corps resterait inerte. Nous savons aussi par expérience qu'il n'est qu'au pouvoir de l'âme de parler ou de se taire et de faire beaucoup d'autres actions, que, partant, nous croyons dépendre de sa volonté. — Je leur demande, à mon tour, en premier lieu, si l'expérience ne nous apprend pas que l'âme est inapte à penser (*ad cogitandum inapta*), quand le corps est inerte; car, dès que le corps est endormi, l'âme ne tombe-t-elle pas avec lui dans le sommeil et ne perd-elle pas le pouvoir de penser qu'elle avait pendant la veille? De plus, je crois que tout le monde a éprouvé que l'âme n'est pas toujours capable de penser à une même chose mais qu'elle est plus apte à contempler tel ou tel objet, selon que le corps est plus apte à recevoir l'impression de l'image de cet objet. — Ils répondront sans doute que des seules lois de la nature corporelle il est impossible de déduire les causes des édifices, des peintures et de tout ce que produit l'art humain... — Mais j'ai déjà montré qu'ils ne savent ce dont le corps humain est capable, ni ce qui peut se déduire de la seule considération de sa nature; et l'expérience leur fait voir à eux-mêmes que par les seules lois de la nature s'accomplissent des opérations qu'ils auraient crues n'être possibles que par la direction de l'âme (*nisi ex mentis directione*), comme les actions que font les somnambules en dormant et dont ils sont étonnés quand ils se réveillent[1]. »

Quant au libre pouvoir attribué à l'âme sur les actions diverses, telles que celle de parler ou de se taire, Spinoza le nie absolument. « L'expérience, dit-il en conclusion, est d'accord avec la raison pour établir que les hommes ne se croient

(1) *Ethique*, 3e partie, scholie de la proposition II.

libres qu'à cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent, que les décisions de l'âme ne sont rien autre chose que les appétits, et qu'elles varient avec les dispositions du corps. Chacun en effet se conduit en toutes choses suivant la passion dont il est affecté : ceux en qui des passions contraires sont en conflit ne savent ce qu'ils veulent ; ceux qu'aucune passion n'agite sont facilement poussés çà et là en des directions diverses. Tous ces faits montrent clairement que la décision de l'âme, l'appétit et la détermination du corps sont choses naturellement simultanées (*simul esse natura*), ou plutôt sont une seule et même chose (*unam eamdemque rem*), que nous appelons décision (*decretum*), quand nous la considérons sous le point de vue de la pensée et que nous l'expliquons par cet attribut, et détermination (*determinationem*), quand nous la considérons sous le point de vue de l'étendue et que nous la déduisons des lois du mouvement et du repos [1]. »

Ainsi, les deux attributs connus de la Substance sont comme deux sources infinies d'où coulent parallèlement, en vertu d'une même nécessité : d'un côté, les corps avec leurs mouvements ; de l'autre, les âmes, avec leurs idées ; et comme la pensée est essentiellement représentative, il faut qu'en chaque homme, la série des idées corresponde exactement à la série des dispositions et actions corporelles et soit soumise au même inflexible déterminisme. Les deux chaînes, mentale et corporelle, se déroulent indépendantes, sans entre-croisement de leurs anneaux ; la force causatrice ne passe jamais de l'une à l'autre, chaque idée procédant d'une idée antérieure, chaque état corporel d'un état corporel antérieur. « Ni le corps ne peut déterminer l'âme et la pensée, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos, » ainsi est énoncée la proposition II de la troisième partie de l'*Éthique*. Et le philosophe la démontre en ces termes : « Tous les modes de la pensée ont pour cause Dieu, en tant que chose pensante, et non en tant que défini par un autre attribut ; par conséquent, ce qui détermine l'âme à la pensée, c'est un mode de la pensée, et non un mode de l'étendue, en d'autres termes, ce n'est pas le corps. Voilà le premier point. D'autre part, le mouvement et le repos du corps doivent naître d'un autre corps, qui lui-même est déterminé par un autre corps au mouvement et au repos ;

(1) *Ethique*, 3e partie, scholie de la proposition II.

et, absolument, tout ce qui se produit dans un corps, a dû provenir de Dieu, en tant qu'il est considéré comme affecté d'un certain mode de l'étendue, et non d'un certain mode de la pensée; en d'autres termes, tout cela ne peut provenir de l'âme qui est un mode de la pensée. Voilà le second point. »

Malgré cette démonstration de l'indépendance réciproque des deux séries, il reste, comme nous l'avons dit, que la série représentative, par cela même qu'elle est représentative, est subordonnée à la série représentée. D'où vient que celle-ci prend seule un caractère de réalité absolue ; que le déterminisme mécanique domine la philosophie de Spinoza ; que cette philosophie se rapproche par là des systèmes matérialistes contemporains ; que le nom de *naturalisme*, qui lui est donné par Leibniz, semble parfaitement justifié ?

La correspondance spinoziste des deux séries, mentale et corporelle fait naturellement songer à l'harmonie préétablie de Leibniz et à l'occasionnalisme de Malebranche. Les trois conceptions ont un trait commun : elles n'admettent pas d'action causatrice de l'une des séries sur l'autre. Mais quelles différences à relever ! Dans le système de Leibniz, il n'y a, en réalité que des âmes, avec leurs perceptions, claires ou obscures : les monades, unités spirituelles, ne sont rien autre chose. Les séries y sont toutes de même nature, à la fois représentatives et représentées. Elles y sont déterminées, en tous leurs éléments, aussi rigoureusement que celles de Spinoza, mais par le principe de finalité, non par le principe de causalité mécanique. Le déterminisme mécanique n'y est qu'une apparence, la forme extérieure, sensible, Leibniz dit *imaginaire*, du déterminisme téléologique. Dans le système de Malebranche, le corps ne peut agir sur l'âme, ni l'âme sur le corps. C'est Dieu qui agit sur l'âme ensuite des mouvements du corps ; sur le corps, ensuite des volitions de l'âme. En cette dernière action, Dieu n'est, à vrai dire, que pouvoir exécutif, appliquant les lois de l'union des deux substances, qu'il a instituées, qu'il s'est imposées à lui-même, en créant le monde ; car les volitions dépendent en partie du libre pouvoir intérieur que Malebranche accorde à l'âme humaine et dans les jugements et dans les inclinations. Ici le déterminisme n'est universel ni sous la forme mécanique, ni sous la forme téléologique. Et c'est montrer que l'on ne comprend rien à l'occasionnalisme, de soutenir, comme l'ont fait Cousin et ses disci-

ples, qu'en niant l'efficace des causes secondes, il détruisait la racine de la personnalité humaine.

V

Il semble que le réalisme spinoziste ne puisse pas être mis en doute. Cependant un écrivain anglais, M. Pollock, a essayé de montrer que la doctrine de Spinoza pouvait très bien recevoir une interprétation idéaliste. Cela résulterait des brèves explications données par le philosophe à l'un de ses correspondants sur l'infinité des attributs divins.

Pourquoi, demandait ce correspondant, l'esprit humain ne peut-il comprendre d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée? « D'après le scholie de la proposition VII de la deuxième partie de l'*Ethique*, il faut admettre qu'il n'y a qu'un seul monde: mais du même scholie il appert que ce monde unique est exprimé d'une infinité de manières, et partant que chaque chose particulière se trouve exprimée de même. D'où il suit que la modification qui constitue mon âme et celle qui constitue mon corps, bien qu'elles ne soient qu'une seule et même modification, sont exprimées d'une infinité de façons : par un mode de la pensée, par un mode de l'étendue, par un mode d'un autre attribut de Dieu que je ne connais pas, et ainsi à l'infini, puisque Dieu a une infinité d'attributs, et que l'ordre et la connexion des modifications sont les mêmes dans tous les attributs. Or, voici la question qui se présente : Pourquoi l'âme qui représente une certaine modification, laquelle n'est pas seulement exprimée par l'étendue, mais d'une infinité d'autres façons, pourquoi, dis-je, l'âme ne perçoit-elle cette modification qu'exprimée par l'étendue, c'est-à-dire comme corps humain, et pourquoi ne la perçoit-elle exprimée par aucun autre attribut [1] ? »

« En réponse à votre objection, écrit Spinoza, je dis qu'encore bien que chaque chose soit exprimée d'une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu, cependant ces idées infinies par lesquelles elle est exprimée ne peuvent point constituer une seule et même âme (*mentem*); elles en doivent

(1) *Correspondance* de Spinoza, lettre 67 (12 août 1675).

constituer une infinité; car chacune de ces idées infinies n'a aucune connexion avec les autres [1]. »

M. Pollock commente cette obscure réponse, à laquelle il découvre un sens et une portée idéalistes :

« Spinoza semble dire que chaque attribut autre que la pensée a un esprit séparé, une modification de pensée qui lui correspond en propre. Même l'*intellectus absolute infinitus* semble se présenter comme multiple, en telle manière que chaque mode infini de la pensée soit approprié à un attribut seulement et qu'ils soient infinis en nombre. La conséquence de ceci, c'est que les modes de la pensée sont numériquement égaux aux modes de tous les autres attributs ensemble. En d'autres termes, la pensée, au lieu d'être au rang d'égalité avec l'infinité des autres attributs, serait infiniment infinie et se trouverait ainsi jouir d'une prééminence qui, toutefois, ne lui est nulle part explicitement reconnue. Mais si nous nous reportons aux définitions, nous verrons que cette prééminence a été continuellement impliquée. Car, l'attribut est « *ce que l'intellect perçoit de la substance*, comme constituant son essence ». Par là, tout fondement est enlevé à l'apparente égalité des attributs ; et quoique le système évite les pièges de l'idéalisme subjectif, il n'échappe point à tout idéalisme. Pour bien juger ici de la tentative de Spinoza, il faut envisager la question de savoir s'il lui était réellement possible de trouver une autre issue...

« Qu'aurait-il fait, s'il n'eût subi inconsciemment l'embarras d'un reste de dualisme cartésien ? Chaque attribut est complet en lui-même : la possibilité d'une intervention de l'un dans l'autre est absolument écartée. La perception des choses comme étendues n'est point une relation entre la chose étendue et l'esprit percevant, car ce sont des incommensurables... La série des *idées* ou modes de pensée est un tout continu, aucun autre attribut n'en fait partie. Comment donc peut-on dire que la pensée perçoit l'étendue ?... Mettons de côté la nécessité, supposée *a priori*, d'une infinité d'attributs, admettons que l'étendue, avec tous ses modes, est effacée de l'existence : la pensée, avec tous les siens, demeurera intacte, par hypothèse ; chaque fait mental corrélatif à un fait matériel sera précisément ce qu'il était auparavant ; l'ordre psychique des choses (*ordo et connexio idearum*) sera

(1) *Correspondance* de Spinoza, lettre 68 (18 août 1675).

inaltéré. En d'autres termes, il n'y aura nul effet produit sur les perceptions qui ont lieu en un esprit quelconque, et l'étendue, quoique anéantie comme attribut indépendant, ne sera perdue pour aucun être pensant. Le changement ne serait sensible que pour une intelligence infinie placée comme spectatrice hors de l'univers et de tous ses attributs ; mais il nous est interdit de supposer une telle intelligence, puisque l'univers ne peut rien avoir hors de lui. Le même raisonnement est applicable à tous les attributs inconnus de nous. Tous les attributs sont donc réellement superflus, et la doctrine de Spinoza, quand elle est ainsi réduite à ses plus simples termes, est que rien n'existe hormis la pensée et ses modifications. Le sentiment, ou du moins quelque chose qui soit commensurable avec le sentiment, est l'unique unité de mesure de la réalité. Les derniers éléments de la pensée ne sont pas simplement en corrélation avec les derniers éléments des choses, ils sont les éléments des choses mêmes... Ce résultat, si étrange qu'il puisse paraître, peut être atteint de plusieurs manières. Il peut l'être sans même qu'on renonce à la notion de la chose en soi, ou substrat des phénomènes, et Kant fut sur le point d'y arriver, mais le laissa de côté. Admettons, en effet, la prétendue nécessité d'un substrat, noumène, ou comme on voudra l'appeler, pour le support de notre existence phénoménale, il faut admettre aussi que de la nature de ce substrat, de ce qu'il est en lui-même, nous ne savons quoi que ce soit. Il peut donc être de la nature de l'esprit aussi bien qu'autre chose. Mais l'esprit est une sorte d'existence réelle dont nous avons l'expérience directe, il est, ce qui est connu dans le sentiment conscient. Et dès lors que nous voyons qu'une espèce connue d'existence satisfait aux conditions requises d'un substrat, il n'y a plus de raison d'en chercher des espèces inconnues. La loi de l'économie défend de multiplier les entités sans nécessité [1]. »

« Les attributs de Spinoza, conclut M. Pollock, sont définis en réalité comme des objets, ou plutôt comme des mondes objectifs. Mais la forme générale de la définition déguise un fait souverainement important : c'est que le monde de la pensée, lui seul, est à la fois subjectif et objectif. L'intellect qui perçoit un attribut comme *constituant l'essence de la subs-*

(1) *Spinoza, his life and philosophy*, by F. POLLOCK (London, 1880), p. 172.

tance appartient lui-même à l'attribut de la pensée. Si donc nous poussons plus loin l'analyse, nous trouvons que la pensée absorbe tous les attributs ; car tous les attributs concevables reviennent à des aspects objectifs de la pensée elle-même [1]. »

De cette remarquable analyse, il suit : 1° que Spinoza reconnaissait implicitement la prééminence de la pensée sur chacun des autres attributs, parce qu'il la faisait correspondre à tous, et que, par suite, ses modes, à elle seule, devaient être numériquement égaux à ceux de tous les autres attributs réunis : cette proposition est établie par la lettre 68, que commente M. Pollock ; 2° que Spinoza, si sur son génie n'eût pesé l'influence du dualisme cartésien, eût été logiquement et sans doute facilement conduit à voir dans la pensée l'unique et suffisant attribut, et à sacrifier tous les autres comme inutiles, comprenant que tous les autres se ramènent, au fond, à la pensée, par laquelle et dans laquelle ils sont donnés : cette proposition est déduite de la définition spinoziste de l'attribut et de l'indépendance réciproque des attributs et des séries de leurs modes. Deux points à distinguer et à examiner successivement :

1° Dans le passage qui a attiré l'attention de M. Pollock nous ne trouvons pas la moindre tendance idéaliste. Mais cette lettre 68, malheureusement trop brève pour être claire, ne laisse pas d'être fort intéressante. Elle fait remarquer un caractère très particulier des modes de la pensée. La pensée, comme attribut (l'*intellectus absolute infinitus*), est une et indivisible ; elle n'est multiple que dans ses modes et dans les groupes qu'ils forment. Ces groupes, dont il y a une infinité, sont des unités collectives, des âmes (*mentes*), séparées les unes des autres ; il n'y a pas de liaison, de continuité entre eux comme il y en a entre les corps ou groupes de modes de l'étendue. C'est ce que Spinoza nous paraît entendre quand il dit qu'il n'y a aucune connexion entre les idées d'une âme et celles d'une autre. Donc, autant d'âmes, autant de représentations séparées, indépendantes, des modes de l'étendue. Nous savons, d'ailleurs, par l'expérience, que ces représentations sont limitées et partielles. Si cette séparation existe entre les âmes ou unités représentatives et conscientes, quand il s'agit de la seule perception des modes de l'étendue, à plus

(1) *Spinoza, his life and philosophy*, etc., p. 179.

forte raison doit-elle exister entre les âmes qui perçoivent les modes de l'étendue et celles qui perçoivent les modes d'un des autres attributs divins. L'âme humaine, idée du corps humain, représente directement les modes de l'étendue qui constituent notre corps, et indirectement d'autres modes de l'étendue, c'est-à-dire d'autres corps, qui sont en rapport avec le nôtre; mais elle ne peut représenter les modes des autres attributs. Ce sont d'autres âmes qui les représentent. Voilà pourquoi ces autres attributs nous sont et doivent nécessairement nous rester inconnus, aussi bien que les âmes qui les perçoivent[1]. Dans l'entendement infini de Dieu sont exprimés tous les modes de tous les attributs ; mais ils n'y sont pas exprimés comme en une âme unique. Un et indivisible, comme attribut, l'entendement infini de Dieu devient infiniment multiple en ses modes ; il se morcelle, pour ainsi dire, en une infinité d'âmes ou d'unités représentatives et conscientes qui n'ont pas de communication entre elles.

Nous voyons bien que l'attribut représentatif pensée, avec ses âmes ou groupes de modes formant des unités séparées, diffère singulièrement des attributs représentés ou représentables ; qu'il est coextensif à ces derniers et que cette propriété caractéristique le met à part. Mais nous ne voyons pas que cette différence lui donnât, aux yeux de Spinoza, la prééminence. Qu'importe que ses modes soient numériquement égaux à tous les modes réunis de tous les autres attributs ? Cette égalité numérique n'empêche pas que la représentation ne soit, par sa nature, un genre de subordination. La pensée est relative, donc subordonnée aux attributs représentés. Ils existent indépendamment d'elle ; c'est parce qu'ils existent, qu'ils sont représentés ; ils existeraient encore, s'ils ne l'étaient pas. On peut dire, au contraire, que s'ils n'existaient pas, elle cesserait de représenter, et par conséquent d'être.

La nature représentative de la pensée était, dans la doctrine de Spinoza, une notion à ce point dominante et maîtresse qu'elle semble avoir détourné son attention de ces unités séparées et indépendantes que forment les groupes et séries d'idées et qui s'appellent âmes ou esprits. C'est un fait secondaire qu'il constate, en quelques mots vagues, dans la

(1) La lettre 68 est à rapprocher de la lettre 66, où Spinoza démontre que l'âme humaine ne peut connaître les attributs de l'étendue et de la pensée.

lettre dont nous avons parlé, mais sans y attacher d'importance. En aucun endroit de ses écrits il n'envisage ce genre d'unité en ce qu'il a de spécifique. Il est loin de penser qu'on puisse voir là un principe fondamental et premier, que ce principe, suivi en ses conséquences et appliqué à toutes choses, doive mener à l'idéalisme, en ruinant l'attribut étendue, en le réduisant à une apparence. L'âme, dit-il, est l'idée du corps : donc, l'unité de l'âme ne peut être logiquement que représentative de celle du corps. Il ne se demande pas si le principe de l'unité du corps n'est pas au contraire en l'âme, synthèse des idées, des sentiments, des désirs et des volitions : il ne peut pas se le demander, précisément parce qu'il détruit, autant qu'il peut, cette unité synthétique, en en retirant le vouloir, en n'y considérant que la représentation de l'idée. Il est loin de penser qu'on puisse et que l'on doive faire du corps une collection d'unités psychiques. Son Dieu-Substance, *res extensa* (chose représentée) et *res cogitans* (chose représentative) est unité pour l'entendement et multiplicité pour l'imagination, unité métaphysique et multiplicité physique. Et c'est précisément pourquoi il ne songe nullement à lui donner, ou plutôt à lui conserver, telle qu'elle est comprise dans le monothéisme traditionnel, l'unité d'une conscience, d'un esprit. Cette conception de l'unité divine sera celle des idéalistes, de Malebranche, de Leibniz, de Berkeley. C'est son réalisme très arrêté qui la repousse.

L'observation de M. Pollock n'a aucune valeur pour la thèse qu'il soutient ; peut-être même n'a-t-elle aucun fondement. Spinoza entendait-il que la pensée, en qualité d'attribut représentatif, fût coextensive à tous les autres attributs, et que ses modes fussent, par suite, numériquement égaux à ceux de tous les autres attributs ? Il nous paraît qu'on en peut douter. Il doit y avoir, aurait peut-être répondu Spinoza à l'auteur anglais, il doit y avoir en Dieu une infinité d'attributs, parce que l'essence de Dieu ne peut être conçue que comme d'une richesse infinie. Nous n'en connaissons que deux, la pensée et l'étendue, parce que nous ne sommes modes que de l'étendue et de la pensée. Mais nous ne devons pas borner la réalité à ce que les conditions de notre entendement nous permettent d'en atteindre. Ainsi rien n'empêche de conjecturer que les attributs divins, en nombre infini, que nous ne connaissons pas, forment, pour les esprits qui les connaissent, des couples analogues à celui qui est l'objet de notre expé-

rience, c'est-à-dire qu'il y a en Dieu une infinité d'attributs représentatifs comme la pensée, aussi bien qu'une infinité d'attributs représentés ou représentables comme l'étendue. Il est vrai que nous ne savons pas ce que peuvent être des attributs représentatifs autres que la pensée. Mais savons-nous ce que peuvent être des attributs représentés ou représentables autres que l'étendue ? Pourquoi, si ceux-ci sont possibles, ceux-là seraient-ils impossibles ? Nous n'en savons rien, nous ne concevons rien des uns ni des autres. Mais nous savons pourquoi nous n'en pouvons rien savoir, rien concevoir.

2° M. Pollock prétend établir que la pensée, par le rôle prépondérant qu'elle joue dans la doctrine spinoziste, absorbe nécessairement tous les autres attributs ; et que, par conséquent, Spinoza, qu'il s'en rende ou non compte, n'échappe pas à l'idéalisme. Il allègue d'abord à l'appui de cette exégèse la définition de l'attribut, que donne l'*Ethique* « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ». Cet entendement qui perçoit l'attribut est un mode de la pensée. C'est donc par la pensée que l'attribut est donné. Sa définition même témoigne qu'il dépend de la pensée. Que serait-il, s'il n'existait pour la pensée, pour l'esprit, pour un esprit quelconque ? C'est donc la même chose que d'exister et d'être perçu. Et voilà que la définition spinoziste de l'attribut mène tout droit à la formule berkeleyiste : *esse est percipi.*

Mais l'interprétation idéaliste du spinozisme se conclut plus clairement encore, selon M. Pollock, de l'indépendance où Spinoza veut que la série mentale ou des modes de la pensée soit de la série corporelle ou des modes de l'étendue. Affirmer cette indépendance, c'est dire que les modes de l'étendue qui forment la série corporelle n'exercent aucune action sur les perceptions dont est composée la série mentale. C'est dire que ces perceptions n'ont nul besoin des modes de l'étendue pour se produire et s'enchaîner dans l'ordre qu'elles présentent ; qu'elles subsisteraient donc lors même que les modes de l'étendue seraient supprimés ; que ces derniers peuvent donc être considérés comme une doublure absolument inutile des modes de la pensée.

Nous n'avons rien à objecter à ces déductions idéalistes ; nous y voyons une excellente argumentation contre certains principes de Spinoza, mais non une exégèse admissible de la doctrine spinoziste. M. Pollock a lu l'*Ethique* avec les habitudes d'esprit nées des progrès faits par l'idéalisme après

Descartes, sans prendre garde que ces progrès ont précisément leur origine dans la critique du spinozisme. Il remarque, avec raison, que, si la série mentale est indépendante, la série corporelle est inutile. Mais rien n'est moins spinoziste que le raisonnement d'où cette conséquence est tirée. Rien n'eût semblé plus absurde à Spinoza que d'admettre une idée sans objet. Pas d'idée sans idéat : voilà, pour lui, le premier des principes. Sur ce principe il fait reposer toute certitude : l'entendement sait, dit-il, que les choses sont formellement ce qu'elles sont objectivement en lui-même. Perception, c'est représentation. Perception ou représentation ne se comprend pas sans chose perçue ou représentée. Si les modes de l'étendue n'existaient pas, ils ne seraient pas perçus. Donc *esse* n'est pas synonyme de *percipi*. Sans doute les modes de la pensée forment une série indépendante, en ce sens qu'ils ne sont pas produits, causés par les modes de l'étendue ; mais ils sont logiquement conditionnés par ces modes; la relation qu'ils ont avec ces modes est évidente; ce n'est pas celle de l'effet à la cause, c'est celle du représentatif au représenté, du tableau à l'original; cette relation subsiste après que la dépendance causale a été écartée.

Ainsi raisonnait certainement Spinoza. M. Pollock n'eût pu en douter, s'il avait lu avec quelque attention la *Réforme de l'entendement*. « L'idée vraie, dit Spinoza en cet ouvrage, est quelque chose de différent de son objet (*diversum quid a suo ideato*). Autre chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle. L'idée du cercle n'est pas quelque chose qui ait une circonférence, un centre, comme le cercle ; et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. » Plus loin il fait consister la méthode à reproduire exactement dans l'esprit, par l'ordre et les rapports des idées, l'ordre et les rapports des objets. « L'idée, dit-il, se comporte objectivement de la même manière que se comporte réellement son idéat (*idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter*). Si donc il y avait dans la nature une chose qui n'eût aucun rapport (*nihil commercii*) avec les autres choses, et que nous eussions son essence objective, laquelle devrait représenter exactement son essence formelle (*quæ convenire omnino deberet cum formali*), cette essence objective n'aurait aucun rapport avec les autres idées, c'est-à-dire que nous n'en pourrions rien conclure ; au contraire, les choses qui soutiennent des rapports avec les autres choses, comme sont tous les objets qui existent dans

la nature, seront comprises par l'esprit, et leurs essences objectives soutiendront entre elles les mêmes rapports (*idem habebunt commercium*) que leurs objets entre eux, c'est-à-dire que de ces idées se déduiront d'autres idées qui auront, à leur tour, des rapports avec d'autres idées ; de sorte que les instruments se multiplieront grâce auxquels on pourra marcher en avant. De cette proposition, que l'idée doit représenter exactement l'essence formelle de l'objet (*cum essentia formali debeat convenire omnino*), il résulte clairement que notre esprit, pour reproduire une image fidèle de la nature (*ut omnino referat naturæ exemplar*), doit tirer toutes ses idées de celle qui reproduit l'origine et la source de la nature tout entière, afin qu'elle soit elle-même la source de toutes les autres idées. » La dernière phrase montre que, pour être apriorique et déductive, la philosophie de Spinoza n'en est pas moins l'antipode de l'idéalisme.

Rien, dans les écrits de Spinoza, n'indique qu'il se soit jamais élevé au-dessus de cette opinion : que toute idée suppose quelque autre chose dont elle est l'idée et qui n'est pas elle-même de la nature des idées. C'était l'opinion commune. Elle était supposée dans le principe cartésien, « qu'il faut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente » ; et ce principe était chez Spinoza encore plus absolu que chez Descartes. Rappelons-nous avec quelle insistance le spinoziste Mairan s'y appuie, l'oppose à Malebranche. M. Pollock s'en prend à l'influence du dualisme cartésien, si Spinoza a conservé dans son système l'attribut et les modes de l'étendue. A-t-il oublié que le dualisme cartésien resterait douteux, malgré l'inclination qui nous porte à admettre la réalité de l'étendue et des corps, si cette réalité n'était pas assurée par la véracité divine ; tandis que le dualisme spinoziste se suffit pleinement à lui-même, fondé sur ces certitudes, qui sont les premières de toutes et devant lesquelles s'évanouissent, comme de vaines fictions, le doute hyperbolique et le doute idéaliste de Descartes : la corrélation nécessaire de l'idéat et de l'idée, et la nécessaire conformité de l'idée claire et distincte à son idéat ?

Pas d'idée sans idéat : voilà le principe du réalisme cartésien et du réalisme spinoziste. De Descartes à Spinoza, ce principe s'est fortifié, a pris un caractère d'universalité, de nécessité rigoureuse, dont M. Pollock ne paraît pas se rendre compte.

Si l'on ne commençait par lui ôter ce caractère, on ne pouvait sortir du réalisme. C'est précisément Malebranche qui, le premier, le lui a contesté, en opposant au Dieu-Substance de Spinoza le Dieu-Esprit de saint Augustin, un Dieu qui est volonté et liberté, c'est-à-dire créateur. Supposons qu'en cet Esprit Suprême préexistent les idées-modèles sur lesquelles ont été créés les êtres quelconques dont se compose le monde ; supposons que ces idées soient communiquées aux esprits créés ; et les perceptions deviennent possibles sans objets qui leur correspondent. Un esprit créateur, des idées archétypes : deux hypothèses précieuses qui ouvrent la porte à l'idéalisme, en détruisant la nécessité, axiomatique aux yeux de Spinoza, de doubler les modes de la pensée par les modes de l'étendue.

M. Pollock tient que ces modes de l'étendue sont inutiles, qu'en les supprimant, on ne fait rien perdre à aucun être pensant, et que la loi de l'économie les condamne : il le voit et le fait voir clairement. Le raisonnement étant très simple, il lui semble que Spinoza a bien dû le faire. Mais ce raisonnement a une origine et une date connues : il vient de Berkeley. Depuis Berkeley, il a été si souvent reproduit qu'il nous est devenu familier. Mais, si l'on veut considérer et suivre l'évolution historique des doctrines, on se gardera de le prêter à celui des penseurs du XVIIe siècle qui l'eût repoussé avec le plus d'énergie. Il y a un philosophe qui, avant Berkeley, a compris et admis l'inutilité des corps : ce n'est pas Spinoza, c'est Malebranche. L'existence des corps extérieurs, disait Malebranche, est indifférente en physique ; car on n'a pas à y raisonner sur ces êtres, mais sur leurs idées, sur les corps intelligibles. « Nous devons seulement prendre garde que les raisonnements que nous faisons sur les propriétés des choses s'accordent avec les sentiments que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous posons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la physique de découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent point[1]. » Spinoza n'eût vu que chimères dans ces corps intelligibles, idées préexistantes en Dieu, qui suffisent à la science de la nature et permettent de se passer des corps réels.

(1) *Recherche de la vérité*, livre VI, 2e partie, ch. VI.

VI

Nous accordons que le système de Spinoza peut être appelé idéaliste au même sens, — non certainement dans un autre, — que le panthéisme de Parménide. L'éléatisme, d'où est né l'atomisme de Démocrite, doit être considéré comme le premier moment de l'évolution de l'idéalisme [1]. Spinoza revient à ce point de départ par la cosmologie cartésienne, où le vide est déclaré impossible, où sont, par suite, affirmées l'unité et l'infinité de l'être étendu. Sa doctrine, quoi qu'en pensent ses admirateurs contemporains, était rétrograde. Après Descartes, la pensée philosophique ne fera de nouveaux progrès qu'en échappant au système où la puissante logique spinoziste prétendait l'enfermer et l'enchaîner, qu'en brisant le bloc spinoziste de la Substance indivisible, à la fois étendue et pensante, où diversités et individualités n'étaient qu'imaginaires. Et ces progrès viendront de Malebranche et de Leibniz.

Dans la Substance de Spinoza on retrouve incontestablement l'Être des éléates, un, indivisible, immuable, éternel. Il suffit, pour le reconnaître, de rapprocher des *Fragments* de Parménide le scholie de la proposition XV et la lettre à Louis Meyer sur la Substance, l'éternité, etc. Qu'on relise les vers du philosophe grec :

« On voit que l'être est sans naissance (ἀγένητον) et sans destruction (ἀνώλεθρόν), qu'il est un tout homogène, immobile (ἀτρεμὲς), et infini (ἀτέλεστον) ; qu'il n'a ni passé ni futur, puisqu'il est maintenant tout entier à la fois (ὁμοῦ πᾶν), un et continu (ἓν ξυνεχές). Quelle origine, en effet, lui chercheras-tu? D'où et comment le feras-tu croître? Je ne te laisserai ni dire ni penser qu'il vient du non-être : car le non-être ne peut se dire ni se penser (οὐ φατὸν οὐδὲ νοητόν). Et quelle nécessité, agissant après plutôt qu'avant, aurait poussé l'être à sortir du néant ? Donc il faut admettre, d'une manière absolue, ou l'être, ou le non-être. Et jamais de l'être la raison ne pourra faire sortir autre chose que lui-même. C'est pourquoi la néces-

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1892, p. 78.

sité tient l'être dans ses liens et ne les relâche pas pour lui permettre de naître ou de périr... Comment, ensuite, l'être prendrait-il naissance ? S'il naît maintenant, ou s'il doit naître un jour, c'est qu'il n'est pas. Ainsi se détruisent et deviennent incroyables sa naissance et sa mort.

« L'être n'est pas divisible (οὐδὲ διαιρετόν), puisqu'il est en tout semblable à lui-même (πᾶν ὁμοῖον), et qu'il n'y a point en lui de côté plus fort ni plus faible qui l'empêche d'être cohérent (ξυνέχεσθαι) ; mais il est tout plein (πλέον) d'être, de sorte qu'il forme un tout continu (ξυνεχὲς πᾶν) puisque l'être touche à l'être.

« L'être est immuable (ἀκίνητον) dans les limites de ses grands liens ; il est sans commencement (ἄναρχον), sans fin (ἄπαυστον), puisque la naissance et la mort se sont retirées fort loin de lui, et que la croyance vraie les a repoussées. Il reste donc et demeure le même en lui-même : ainsi il reste stable (ἔμπεδον) ; car la puissante nécessité le tient un (ἓν ἔχει) dans ses liens et le presse tout autour. C'est pourquoi il ne convient pas de dire qu'il est illimité ; car il ne manque de rien, et s'il l'était, il manquerait de tout.

« Contemple fortement ces choses, qui, absentes (pour les sens), sont présentes à l'esprit (νόῳ παρέοντα) ; car rien n'empêchera l'être d'être uni à l'être, et il ne se peut ni qu'il soit dispersé entièrement et de tous côtés, ni qu'il soit rassemblé et reconstruit.

« La pensée est identique à son objet. En effet, sans l'être, en qui elle réside, vous ne trouverez pas la pensée : car rien n'est ni ne sera en dehors de l'être, puisque la nécessité a voulu que l'être fût le nom unique et immobile du tout, quelles que fussent à ce sujet les opinions des mortels qui regardent la naissance et la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, le mouvement, et le changement brillant des couleurs.

« L'être possède la perfection suprême (τετελεσμένον ἐστί), semblable à une sphère entièrement ronde qui du centre à la circonférence serait partout égale et pareille ; car il ne peut y avoir dans l'être une partie plus forte, ni une partie plus faible que l'autre. En effet, le non-être n'étant pas, ne saurait empêcher l'être de former un tout homogène, et l'être ne saurait être privé d'être, ici davantage, là moins, puisqu'au contraire il est tout entier incorruptible (πᾶν ἄσυλον) ; car il demeure égal de tous côtés dans ses limites. »

Avec les *Fragments* conservés du poète philosophe s'accorde

très bien le passage suivant d'Aristote sur la doctrine des Eléates :

« Quelques philosophes anciens ont cru que l'être est nécessairement un et immobile (ἓν καὶ ἀκίνητον). Selon eux, le vide n'existe pas, et il ne peut y avoir de mouvement, puisqu'il n'y a pas de vide entre les choses (μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου). Et il ne peut non plus y avoir de pluralité, n'y ayant pas de vide qui sépare les choses (μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος). D'ailleurs, admettre que l'univers n'est pas un tout continu (συνεχὲς), mais que les parties dont il se compose se touchent, quoiqu'elles soient distinctes, revient à dire que l'être est multiple et non pas un (πολλὰ καὶ μὴ ἕν), et qu'il y a du vide. Et si l'être est absolument divisible en tous sens, dès lors, il n'y a plus d'unité d'aucune sorte et, partant, pas davantage de pluralité, si bien que tout est vide (κενὸν τὸ ὅλον). Supposer que l'univers est mi-partie d'une façon et mi-partie de l'autre, ressemble à une fiction arbitraire : jusqu'à quel point et pourquoi telle partie serait-elle pleine (πλῆρες) et telle autre divisée (διῃρημένον). Ainsi de toutes façons on arrive, selon eux, à soutenir nécessairement que le mouvement est impossible.

« C'est en s'appuyant sur ces arguments que plusieurs philosophes, laissant de côté et dédaignant le témoignage des sens, parce qu'il faut, disent-ils, suivre uniquement la raison (τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν), soutiennent que l'univers est un, immobile et infini (ἄπειρον), attendu que la limite ne pourrait que confiner au vide (περαίνειν πρὸς τὸ κενόν) [1]. »

De ce passage et de la filiation bien connue de l'atomisme on peut conclure avec certitude que l'opposition de l'être et du non-être était, dans l'éléatisme comme dans l'atomisme, celle du plein et du vide. Ces expressions d'*être* et de *non-être*, qu'employaient Leucippe et Démocrite aussi bien que Parménide, n'avaient pas d'autre sens. C'est Aristote qui en fait la remarque dans la *Métaphysique* :

« Leucippe et son ami Démocrite, dit-il, admettent pour principe le plein et le vide, ou, pour parler comme eux l'*être* et le *non-être*. Le plein, le solide (τὸ πλῆρες καὶ στερεὸν), c'est l'être; le vide, le rare (τὸ κενὸν καὶ μανὸν), c'est le non-être. C'est pourquoi le non-être, suivant eux, existe aussi bien que l'être et le vide autant que le corps[2]. »

(1) *De la production et de la destruction des choses*, liv. I, ch. VIII.

(2) *Métaphysique*, liv. I, ch. IV.

Voilà qui nous apprend ce qu'il faut penser de l'être (ἐόν) de Parménide, comment il en faut comprendre la nature[1]. L'être, c'est l'espace plein, c'est la substance étendue ; le non être, c'est l'espace vide. Les atomistes voulaient que ce non-être, l'espace vide, fût pourtant quelque chose de réel ; il le fallait pour que le mouvement fût possible ; et d'ailleurs, pensaient-ils sans doute, n'est-il pas, lui aussi, étendu comme le plein ? C'est là-dessus qu'ils se séparaient des Eléates. Il est contradictoire, disaient ces derniers, d'attribuer l'existence au non-être. Rien n'existe que l'être, et en dehors de l'être rien n'existe (παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθεν ἀξιῶν εἶναί)[2] ; ce qui revient à ces propositions identiques : Rien n'existe que ce qui existe ; tout ce qui n'existe pas n'existe pas. Or, qu'appelle-t-on espace vide ? C'est ce qui contient l'être ; c'est donc ce qui est distinct de l'être (ἕτερον τοῦ ὄντος)[3], ce qui est en dehors de l'être, ce qui ne participe pas à l'être ; c'est donc ce qui n'existe pas. Et Parménide revenait sans cesse à l'exclusion mutuelle de l'être et du néant, qui, pour lui, décidait la question. Le vide est néant, donc le vide n'existe pas, ni la pluralité, ni le mouvement ; donc, le témoignage des sens contredit la première loi de la pensée et du langage et doit être laissé de côté comme illusoire.

Ce raisonnement éléatique ressemblait fort à celui de Descartes contre le vide. L'espace vide est néant, dit-il à son tour ; or, le néant ne peut avoir d'attributs ; donc l'espace vide est impossible et c'est un préjugé de l'admettre ; donc les côtés d'un vase se toucheraient, si toute matière en était enlevée. Descartes n'avait qu'un pas de plus à faire pour reconnaître que tout étant plein, rien ne se peut mouvoir réellement, pour repousser le préjugé du mouvement en même temps que celui du vide ; et sa substance étendue eût rejoint l'être continu (συνεχές), de Parménide.

Pour échapper à la logique éléatique, Descartes avait en

(1) M. Edouard Zeller juge que l'être de Parménide n'est pas « exempt des conditions de l'étendue », puisqu'il est « décrit expressément comme une masse continue et homogène » ; qu'il est « le plein, c'est-à-dire ce qui remplit l'espace » ; qu'il est donc certainement corporel ; que la distinction du corporel et de l'incorporel est étrangère aux Eléates. (*La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, trad. Boutroux, t. II, p. 51.) Sur tous ces points, nous sommes d'accord avec le savant historien de la philosophie grecque.

(2) *Métaphysique* d'Aristote, liv. I, ch. v.

(3) *Ibid.*, liv. III ch. iv.

Dieu, dans le Dieu du monothéisme traditionnel, un moteur qui manquait aux Éléates. Encore avait-il peine à expliquer d'une manière satisfaisante l'action de ce moteur sur sa matière continue, absolument pleine et illimitée. Il n'y concevait le mouvement possible que selon des anneaux fermés. Mais ce genre de mouvement même pouvait-il y être vraiment imaginé? Ne soulevait-il pas, avec la variété des effets qui en étaient ingénieusement tirés, les plus sérieuses objections?

Pas plus que les Eléates, Spinoza n'admettait le Dieu-Esprit de Descartes, la Substance pensante incréée[1], la Volonté créatrice et motrice. Pas plus chez lui que chez les Eléates, la conception de Dieu et celle du monde n'étaient séparées. Il ne pouvait donc attribuer à Dieu ni le mouvement, ni la variété des corps qui en résulte et dont témoignent les sens. Aussi le mouvement et la pluralité lui paraissaient-ils, comme aux Eléates, absolument inexplicables par le seul concept de l'étendue. Et la mécanique cartésienne du monde n'était, à ses yeux, qu'un roman. Les lettres qu'il échange avec son ami Louis Meyer sur ce sujet sont des plus curieuses.

« Il m'est très difficile, lui écrit Louis Meyer, de comprendre comment on peut démontrer *a priori* l'existence des corps avec leurs figures et leurs mouvements; car dans l'étendue, considérée absolument, il ne se rencontre rien de semblable[2]. »

« Vous dites, répond Spinoza, qu'en partant de l'étendue, telle que Descartes la conçoit, c'est-à-dire comme une masse en repos, il est difficile de démontrer l'existence des corps. Pour moi, je dis que cela est complètement impossible (*omnino impossibile*). Car la matière en repos persévérera dans son repos autant qu'il sera en elle, et ne pourra être mise en mouvement que par une cause extérieure plus puissante. C'est pourquoi je n'ai pas hésité autrefois à affirmer que les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles, pour ne pas dire absurdes[3]. »

Cette réponse excite la curiosité de Louis Meyer, qui adresse au maître une seconde lettre. Il lui fait remarquer que

(1) « Nous pouvons, dit Descartes dans les *Principes de la philosophie* (1re part., 54), avoir aussi une idée claire et distincte d'une substance incréée qui pense, c'est-à-dire d'un Dieu. »

(2) *Correspondance* de Spinoza, lettre 69 (de L. Meyer à Spinoza, 2 mai 1676).

(3) *Ibid.*, lettre 70 (de Spinoza à L. Meyer, 5 mai 1676).

Descartes déduisait le mouvement et la variété, non de la seule notion de l'étendue, mais de l'action de Dieu sur la matière en repos. Si l'on ne doit pas tenir compte de cette action motrice de Dieu, à quel autre principe explicatif faut-il recourir ?

« Vous me feriez grand plaisir, dit-il, si vous m'indiquiez comment on peut, d'après vos méditations, expliquer *a priori* la variété des choses par le concept de l'étendue. Vous rappelez le sentiment de Descartes qui déclare ne pouvoir la déduire de l'étendue qu'en supposant qu'elle a été un effet du mouvement imprimé à l'étendue par Dieu (*nullo alio modo deducere posse quam supponendo motu a Deo excitato hoc effectum fuisse in extensione*). Ce n'est donc pas de la matière en repos que Descartes déduit l'existence des corps, à moins que peut-être vous ne comptiez pour rien la supposition d'un Dieu moteur (*nisi forte suppositionem motoris Dei pro nihilo haberes*). J'ajoute qu'on ne voit pas comment, dans vos principes, l'existence des corps doit *a priori* résulter nécessairement de l'essence de Dieu (*ex essentia Dei*), difficulté que Descartes croyait audessus de la portée de l'esprit humain. Comme je n'ignore pas que sur cette matière vous avez d'autres pensées que Descartes, je vous prie de m'en faire part, à moins que vous n'ayez quelque raison qui vous ait obligé jusqu'ici de les tenir secrètes...

« Une raison particulière pour laquelle je désire les connaître, c'est que j'ai remarqué, dans mes études mathématiques, que l'on ne déduit jamais d'une chose quelconque, prise en soi, c'est-à-dire de la définition de cette chose, qu'une seule propriété ; et si l'on veut connaître plusieurs propriétés de cette chose, il est nécessaire de la comparer avec d'autres; car alors par le rapprochement de ces définitions se découvrent des propriétés nouvelles... Voilà ce qui m'empêche de concevoir comment de la considération d'un seul attribut, savoir, l'étendue, on peut faire sortir la variété infinie des corps. Que si vous estimez que cette variété résulte, non d'un seul attribut, considéré en lui-même, mais de tous les attributs de Dieu pris ensemble, je vous prie de m'expliquer comment cela peut se concevoir [1]. »

Louis Meyer ne devait pas obtenir l'explication qu'il demandait. Spinoza ne lui répond que quelques mots pour

(1) *Correspondance* de Spinoza, lettre 71 (de L. Meyer à Spinoza, 23 juin 1676).

remettre à un autre temps l'examen sérieux de la question. « Vous me demandez, dit-il, si du seul concept de l'étendue la variété des choses peut se déduire *a priori*. Je crois avoir déjà montré assez clairement que cela est impossible. Aussi pensé-je que Descartes définit mal la matière par l'étendue (*materiam a Cartesio male definiri per extensionem*), et qu'elle doit nécessairement être expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie (*quod æternam et infinitam essentiam exprimat*). Mais peut-être quelque jour, si je vis assez pour cela, traiterai-je avec vous plus clairement (*clarius*) ce sujet, sur lequel je n'ai pu jusqu'ici rien mettre en ordre [1]. »

Il était bien nécessaire, en effet, qu'il précisât ses idées et s'exprimât plus clairement sur cet attribut qui, pour rendre compte des propriétés de la matière, devait exprimer une essence éternelle et infinie. Quel était cet attribut mystérieux dont la nécessité se faisait sentir ? Ce n'était pas l'étendue, quoique pourtant elle exprimât une essence éternelle et infinie, puisque la définition cartésienne de la matière par l'étendue n'était pas jugée satisfaisante. Ce n'était pas la pensée, puisque la pensée, dans le système, était purement représentative et que la volonté et l'action motrice n'y avaient pas de place. Mais n'avait-il pas démontré que l'étendue et la pensée étaient les seuls attributs connus et connaissables de l'éternelle et infinie Substance ?

La question était celle du rapport des modes et des attributs. Spinoza ne l'a jamais résolue : il est mort (1677) peu de temps après avoir écrit la lettre très brève, très obscure, où il marquait l'intention d'y revenir. Elle ne pouvait recevoir qu'une solution logique : celle des Eléates, qui, à vrai dire, la supprimaient. Et Spinoza aurait dû renvoyer Louis Meyer aux explications. tout éléatiques, qu'il lui avait données, dans une lettre précédente, sur la substance, l'éternité, la durée, les modes, le temps. la mesure et le nombre.

Il n'y a pas à vouloir déduire des attributs les modes, d'après le rapport supposé nécessaire des modes et des attributs. La raison ne peut concevoir un tel rapport, parce que les attributs et les modes appartiennent à deux genres différents de connaissance. Les modes sont les objets de la connaissance sensible et d'imagination ; la substance et les attributs les

(1) *Correspondance* de Spinoza, lettre 72 (de Spinoza à L. Meyer, 15 juillet 1676).

objets de la connaissance rationnelle. En cette distinction nettement établie dans le scholie de la proposition XV et dans la *Réforme de l'entendement*[1], Spinoza est parfaitement d'accord avec Parménide. La connaissance rationnelle c'est la croyance vraie du philosophe grec (*πίστις ἀληθής*). La connaissance sensible et d'imagination c'est l'opinion, faite d'apparences (*δόξα*). Les données de ces deux genres de connaissance sont opposées, et non pas seulement différentes. La substance, avec ses attributs, est une, indivisible, immuable, éternelle. Les modes ne sont que mouvement, changement et variété. Comment passerait-on de la connaissance rationnelle à la connaissance sensible et imaginaire ? Comment pourrait-on rendre compte de celle-ci par celle-là ? Puisqu'elles sont contradictoires, il faut bien se résigner à les tenir pour irréductibles. Quand on a accepté la distinction, la séparation, l'opposition éléatique de l'imagination et de l'entendement, de l'opinion et de la croyance vraie, il n'y a pas à reculer devant les conséquences qui y sont impliquées.

Il y a lieu de penser que Spinoza aurait bien voulu pouvoir unir en son système l'esprit de l'école ionienne et celui de l'école éléatique. Mais il devait voir sans peine que son rationalisme aprioriste, qui l'obligeait à prendre parti pour la seconde école, ne lui permettait pas de reproduire, sous une forme nouvelle, quelque théorie des Physiciens de la première.

Rappelons en quels termes Aristote expose la différence de doctrine qui sépare les Eléates de ces Physiciens. Il commence par remarquer que les premiers philosophes « se sont attachés au point de vue de la matière, qu'ils l'ont considérée comme la cause unique ». « Arrivés à ce point, continue-t-il, la chose elle-même les conduisit plus avant, et les obligea à de nouvelles recherches. Il est hors de doute que toute destruction, que toute production procède de quelque principe, soit unique, soit multiple. Mais d'où viennent ces effets et quelle est la cause ? Car ce n'est certainement pas le sujet qui est lui-

(1) Spinoza oppose, comme Parménide, l'imagination à l'entendement, qui seul donne l'idée vraie. « Il y a, dit-il, des choses que nous comprenons par l'entendement, bien qu'elles ne tombent d'aucune manière (*nullo modo*) sous l'imagination ; d'autres sont dans l'imagination, qui répugnent complètement à l'entendement. C'est que les opérations pour lesquelles les imaginations sont produites suivent des lois très différentes de celles de l'entendement ; de là, les erreurs où peuvent tomber ceux qui n'ont pas distingué entre l'imagination et l'entendement : ils croient, par exemple, que l'étendue doit être dans un lieu, qu'elle doit être finie, que les parties en sont réellement distinctes les unes des autres, etc. »

même l'auteur de ses propres changements... Il y a quelque chose qui en est cause. Or, chercher ce quelque chose, c'est chercher un autre principe, le principe du mouvement comme nous l'appelons. Dans l'origine, les philosophes partisans de l'unité de la substance, qui touchèrent à cette question, se mirent peu en peine de la résoudre. Pourtant quelques-uns de ceux qui admettaient l'unité le tentèrent; mais ils succombèrent, pour ainsi dire, sous le poids de cette recherche. Ils prétendent que l'unité est immobile (τὸ ἓν ἀκίνητον φασιν) et que non seulement rien ne naît ni ne périt dans toute la nature (opinion antique et à laquelle tous se sont rangés), mais même que tout autre changement y est impossible. Et ce dernier point est particulier à ces philosophes (τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν) [1]. »

Et plus loin, après avoir parlé des philosophes qui ont admis la pluralité des éléments de la nature : « Il en est d'autres, dit-il, qui ont considéré le tout comme un être unique. Mais ils diffèrent entre eux et par le mérite de l'exposition et par la manière dont ils ont conçu la réalité. Pour ce qui concerne la revue que nous faisons des causes, nous n'avons pas à nous occuper d'eux. En effet, ils ne font pas comme quelques-uns des Physiciens, qui, supposant l'être unique (ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὄν), tirent cependant toutes choses de cette unité considérée comme matière (ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός). Leur doctrine est différente. Tandis que ces Physiciens ajoutent le mouvement (κίνησιν), pour donner naissance à l'univers, eux soutiennent que l'univers est immobile [2]. »

Ces passages nous semblent très intéressants, parce qu'ils montrent clairement en quoi, selon Aristote, le monisme éléatique se rapproche du monisme ionien, et en quoi il en diffère. Il s'en rapproche en ce que les deux écoles envisagent la matière comme l'unique substance et n'admettent, pas plus l'une que l'autre, un principe spirituel. Il s'en rapproche encore en ce que la substance conçue par les deux écoles est permanente, et qu'il n'y a, pour elle, ni naissance, ni destruction. Voici la différence. Les monistes ioniens font de leur substance unique la cause génératrice de tous les êtres. Ils admettent donc un lien, un rapport entre cette cause et ses effets, c'est-à-dire entre la substance unique, permanente, immuable, et les êtres divers, changeants, qui naissent et périssent.

(1) *Métaphysique*, liv. I, ch. III.

(2) *Ibid.*, ch. V.

Pour établir ce rapport, ils ont besoin du mouvement, et ils sont obligés de le faire intervenir ; mais comme le mouvement ne peut naître des propriétés de la substance, telle qu'ils l'ont conçue, il faut qu'ils l'y ajoutent. Ce rapport de l'être et des êtres n'existe pas, ne peut pas exister pour les monistes éléates. L'être et les êtres appartiennent à deux compartiments de la connaissance séparés, pour ainsi dire, par une cloison étanche. L'être est du domaine de la raison, qui le conçoit ; les êtres, du domaine des sens et de l'imagination, qui les perçoivent. De l'être aux êtres nulle communication que la raison ou les sens puissent saisir. A l'être ne saurait s'appliquer le nom de cause ou de principe ; car la raison ne pourrait le connaître comme cause ou principe sans connaître les êtres comme effets ; car les sens et l'imagination ne pourraient connaître les êtres comme effets sans connaître l'être comme cause ou principe. Pour les monistes ioniens, l'être et les êtres sont également réels ; ils sont unis dans la même connaissance à laquelle concourent la raison et les sens. Pour les monistes éléates, l'être, objet de la raison, est la seule réalité ; les êtres, objets de la perception sensible, ne sont qu'apparences. Aussi Aristote remarque-t-il avec raison que le monisme éléatique exclut logiquement la possibilité d'une vraie science de la nature. « Etudier, dit-il, cette question de savoir si l'être est un et immobile, ce n'est pas étudier la nature ; car de même que le géomètre n'a rien à dire à qui nie les principes de la géométrie, et que cette discussion appartient à une autre science, de même, celui qui s'occupe des principes de la science de la nature n'a pas à discuter avec qui ôte à cette science toute espèce de principe. Il n'y a plus, en effet, de principe, si l'être est un, et d'une telle unité (ἓν μόνον καὶ οὕτως ἕν), puisqu'un principe est toujours le principe d'une ou de plusieurs choses [1]. »

Il n'est pas difficile de montrer que le spinozisme reproduit, dans ses principes, tous les caractères du monisme éléatique. Il en est vraiment la résurrection. Spinoza, lui aussi, distingue deux facultés de connaître et deux domaines de la connaissance. Pour lui aussi, ces deux facultés se contredisent et ces deux domaines sont séparés. De l'une de ces facultés, l'entendement, relève la Substance une, indivisible, immuable, éternelle, infinie, avec ses deux attributs, l'étendue et la pensée ;

(1) *Physique*, liv. I, ch. II.

de l'autre, l'imagination, relèvent les corps, avec leurs idées, les âmes. Il est vrai qu'il appelle ces derniers *modes* ou *affections* et que cette expression indique un lien avec la Substance. Mais ce lien n'est que fiction et préjugé ; il échappe à l'imagination comme à l'entendement. Pour le connaître, il faudrait, entre l'entendement qui conçoit la substance et les attributs, et l'imagination qui perçoit les modes et leur applique le nombre et la mesure, il faudrait une troisième faculté qui unît l'entendement à l'imagination et permît de passer des objets de l'un à ceux de l'autre. Et Spinoza ne parle pas plus que les Éléates de cette troisième faculté. On verra d'ailleurs que ce lien, supposé arbitrairement [1], trahit le défaut général du système.

On ne peut voir la moindre différence entre la Substance de Spinoza et l'Être de Parménide. Elle a les mêmes propriétés et présente les mêmes contradictions. Ainsi, comme l'Être de Parménide, elle est à la fois continue et indivisible. Contradiction ! dit Aristote : « Si l'être est continu, ce que vous dites un est multiple (πολλὰ τὸ ἕν) ; car le continu est divisible à l'infini (εἰς ἄπειρον διαιρετὸν) [2]. » Contradiction ! disent, à leur tour, Descartes et Malebranche. A quoi Spinoza et les Éléates font la même réponse : savoir, que la divisibilité à l'infini ne concerne que les modes, objets de l'imagination (Spinoza), que les apparences, objets de l'opinion (Éléates), et n'impliquent donc dans la Substance ou l'Être aucune multiplicité réelle. Et Zénon produit ses fameux arguments. Et Spinoza, — on a pu le remarquer, — invoque celui de la dichotomie pour réduire à l'absurde l'infinie composition de la durée.

(1) On comprend que Spinoza ait supposé tacitement ce lien que la logique commandait d'ignorer. Il paraît si nécessaire qu'Aristote ne peut croire, semble-t-il, que les Éléates l'aient nié sérieusement, qu'ils aient entendu séparer absolument le monde des sens de celui de la raison. « Parménide, dit-il, forcé de suivre les apparences (ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις), d'admettre l'unité selon la raison (ἓν κατὰ τὸν λόγον) et la pluralité selon les sens (πλείω κατὰ τὴν αἴσθησιν), pose en outre deux causes, deux principes : le chaud et le froid. » (*Métaphysique*, liv. I ch. v.)

Le chaud et le froid viennent ainsi, dirait-on, se joindre à l'unité, dans le système de Parménide, comme principes explicatifs des choses. Mais il est facile de voir, en lisant les *Fragments* du poète philosophe, que l'unité seule y exprime la réalité et que les explications cosmologiques par le chaud et le froid n'y sont données au lecteur que comme accommodées aux opinions des mortels (πρὸς δόξας βροτείας), lesquelles ne peuvent renfermer qu'erreur.

(2) *Physique*, liv. I, ch. III.

Comme l'Être de Parménide, la Substance de Spinoza est infinie, en même temps qu'elle possède la plénitude ou perfection de l'être. De cette perfection se déduit l'infinité d'attributs inconnus qui doivent s'y joindre à l'étendue et à la pensée. Parménide se borne à dire que rien ne manque à l'être ; et cette plénitude de réalité, il l'exprime, en poète, par un symbole.

Il compare l'être à une sphère, à un énorme atome rond. N'est-ce qu'un symbole, cette boule où l'être est enfermé ? Si c'est autre chose, pourquoi dire que l'être est infini (ἀτέλεστον)? Comment ne pas voir que si le non-être, le vide, n'existe pas à l'intérieur de cette boule et ne peut l'empêcher de former un tout homogène, il se trouve au delà et l'entoure de tous côtés ? Et alors, que devient le système ? D'autre part, il semble difficile de prendre au sens figuré toutes les expressions des *Fragments* où est affirmée la limitation de l'être. Nous savons qu'Aristote les entendait au sens propre ; car il met entre Parménide et un autre Éléate, Mélissus, cette différence, que l'unité de Parménide est finie (πεπερασμένον), tandis que celle de Mélissus est infinie (ἄπειρον) [1].

S'il faut s'en tenir à cette interprétation, qui a été généralement adoptée, la comparaison de l'être avec une sphère serait absolument exacte. Mais nous croyons volontiers, d'après l'esprit de l'éléatisme auquel Mélissus nous paraît très fidèle, que cette sphère ressemblait fort à celle de Pascal, en laquelle le centre est partout et la circonférence nulle part.

Cette sphère accuse et rend frappante une contradiction qui ressort des termes mêmes de la langue philosophique grecque et des spéculations des premiers philosophes grecs, mais qui est d'ailleurs inhérente aux choses et qu'on se flatterait vainement de résoudre ; une contradiction qu'il y aurait intérêt à suivre dans l'histoire de la pensée, où elle a joué un si grand rôle, depuis Anaximandre jusqu'à M. Vacherot et jusqu'à M. Renouvier : la contradiction de l'infini et du parfait. Les Éléates voulaient que l'être fût infini, sans quoi il serait limité ou par un autre être et ne serait donc plus un, ou par le non-être, qu'il leur paraissait absurde d'admettre. Mais il fallait aussi qu'il fût parfait, c'est-à-dire qu'en lui fût la réalité absolue, *toute* la réalité. Un infini (ἀτέλεστον), un tout

(1) *Métaphysique*, liv. I, ch. v.

achevé, accompli (τετελεσμένον) : voilà la contradiction. Parménide la laisse paraître naïvement dans les mots mêmes dont il se sert : c'est en quoi il diffère des autres philosophes.

Si peu déguisée, on ne l'a pas crue possible. Mais à ceux qui la lui auraient reprochée, Parménide eût peut-être répondu, s'il eût vécu au temps d'Aristote : Je veux dire simplement par τετελεσμένον que l'être n'est pas ἄπειρον au sens d'Anaximandre, c'est-à-dire une matière du monde indéterminée et chaotique ; que c'est un tout éternellement en acte, non un tout en puissance. Il faut songer qu'il opposait son système au monisme ionien : il devait donc naturellement insister sur la toute réalité constante de l'être. Il était naturel aussi que plus tard Mélissus s'appliquât à mettre en lumière l'infinité de l'être, sacrifiée en apparence par Parménide.

Cette infinité est spatiale ; et les Éléates ne voulaient pas qu'elle fût quantitative ou numérique. Mais Aristote soutient, contre eux, qu'il est de sa nature de l'être et que, par conséquent, elle est incompatible avec l'indivisibilité [1]. Il eût eu la même objection à faire à Spinoza, la même contradiction à relever dans cette Substance, dont l'infinité et l'éternité sont comme ramassées tout entières, la première dans un point, la seconde dans un instant. Que reste-t-il en cette prétendue réalité que l'entendement puisse saisir, quand on l'a dépouillée ainsi de tout élément sensible, ainsi soustraite à ces moyens d'imaginer : le nombre, le temps et la mesure, c'est-à-dire à toute expérience interne et externe ? Mais la contradiction est encore plus visible, quand on considère cette infinité des attributs que Spinoza accorde à la Substance et dans laquelle l'école éléatique eût sans doute vu une multiplicité inadmissible. Que signifie ici l'infini, s'il n'est pas numérique ? Et, s'il est numérique, comme il est évidemment inséparable de la notion même d'attribut conçue par l'entendement, peut-on dire que le nombre n'est qu'un auxiliaire de l'imagination ?

Sur un dernier point, la Substance de Spinoza et l'Être de Parménide se ressemblent entièrement. La Substance étendue de Spinoza est en même temps pensante ; elle se pense, se représente elle-même. Il en est de même de l'Être continu de Parménide : la pensée lui est inhérente et ne se trouve pas hors de lui ; elle n'en détruit pas l'unité, car, ne différant pas de son objet, on ne peut dire qu'elle forme un second être.

(1) *Physique* d'Aristote, liv. I, ch. III.

Pas plus l'un que l'autre, le philosophe grec et le philosophe hollandais ne songent à mettre la pensée en un sujet qui ne soit pas étendu ; ils sont aussi loin l'un que l'autre des divers systèmes qui ont reçu dans l'histoire le nom de spiritualistes.

Il n'est pas étonnant, mais il est remarquable, que la similitude des doctrines de Parménide et de Spinoza se poursuive jusque dans les vues qu'ils expriment sur ces objets de la connaissance sensible, de la δόξα : l'âme humaine et le corps humain. « Suivant, dit Parménide, que le tempérament variable des membres des hommes est dans tel ou tel état, il en est de même de leur intelligence ; car c'est la même chose (τὸ γὰρ αὐτό), savoir la nature des membres, qui pense dans tous les hommes et dans chacun d'eux ; en effet ce qui domine dans le tempérament constitue la pensée même. » Et que dit Spinoza dans le scholie cité plus haut, de la proposition II de la 3e partie de l'*Ethique?* Que « les décisions de l'âme ne sont rien autre chose que les appétits, et qu'elles varient avec les dispositions du corps » ; que « la décision de l'âme, l'appétit et la détermination du corps sont choses naturellement simultanées, ou plutôt sont une seule et même chose ».

« L'Être, pour Parménide, dit M. Édouard Zeller, n'est pas un concept purement métaphysique, sans aucun mélange d'éléments sensibles. C'est un concept qui a sa source dans l'intuition sensible et qui porte encore clairement les traces de cette origine [1]. » Rien de plus vrai. Cependant Parménide prétend séparer absolument la raison, la croyance vraie, dont l'Être, unique réalité, est l'objet, de l'opinion, de la perception sensible, qui est « la voie de l'erreur complète (παναπειθέα ἀταρπόν) ». C'est la contradiction que portait en lui l'éléatisme. C'est celle qui ruine la doctrine de Spinoza. Cet adversaire de l'imagination lui enlève la substance et les attributs et ne lui laisse que ces fugitives apparences, les modes et les durées. Il ne voit pas que de l'imagination viennent et cette étendue, qu'il donne pour attribut à la substance, et ces notions de continuité, d'infinité et d'éternité, qu'il juge inséparables de celle de l'étendue ; que, si toute donnée de l'imagination était supprimée, l'entendement ne pourrait plus former ces concepts ; et que les mots qui les

(1) *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement*, traduite par Emile Boutroux, t. II, p. 51.

expriment seraient vides de sens, si, comme il le veut, ils n'avaient plus de rapport avec les idées d'étendue et de durée sensibles.

Il faut qu'il y ait un lien entre l'entendement et l'imagination. Sans s'expliquer sur ce lien, Spinoza est obligé de le supposer. N'est-ce pas des modes divers, finis, temporaires, déterminés et imaginés à l'aide du nombre et de la mesure, qu'il s'élève à la Substance étendue et pensante, infinie et éternelle ? N'est-ce pas parce que nous sommes des modes de l'étendue et de la pensée, que nous ne pouvons, selon lui, concevoir d'autres attributs de la substance que la pensée et l'étendue ? Ne fait-il pas dépendre, par cela même, les concepts de l'entendement des perceptions de l'imagination ? Ces modes, corps et âmes, et leurs durées, qui s'écoulent des deux attributs éternels et infinis, n'est-ce pas l'imagination qui les lui montre, en même temps que leur double source ? N'est-ce pas parce qu'il lui est impossible d'imaginer le vide d'étendue, l'étendue sans substance, des bornes à l'espace, que son entendement connaît l'infinité de la Substance ?

Mais comment, après que l'imagination lui a fourni cette connaissance, l'entendement peut-il être fondé à lui refuser toute compétence et à se mettre violemment en contradiction avec elle au point d'affirmer que l'infinité de l'étendue est indivisible? Par quelle transformation prodigieuse arrive-t-il en y joignant celle *d'infini*, à identifier deux idées qui, dans l'imagination, étaient contradictoires : celle *d'indivisible* et celle *d'étendu ?* — Cela est difficile, je l'accorde, nous dit Spinoza. — Difficile ! est-ce le mot qui convient ? N'est-ce pas impossible qu'il faut dire ? — Cela est nécessaire, dit Mairan : autrement il faudrait admettre les atomes de Gassendi, de Bernier, de Cordemoy. Car si la substance étendue est divisible, elle est multiple ; et la multiplicité implique des unités composantes. Il faut donc trouver dans l'étendue des unités de substance. — Eh bien, nous admettrons les atomes plutôt que l'indivisibilité de l'étendue infinie ; car l'imagination proteste contre cette indivisibilité, et elle s'accommode très bien des atomes. Nous rejetterons la doctrine cartésienne d'après laquelle l'étendue est toujours et nécessairement l'attribut de quelque chose. Remontant au delà des Socratiques, vous revenez à Parménide : nous reviendrons à Démocrite. Nous morcellerons, une seconde fois, la grande Unité des Eléates. Nous admetrons le plein et le vide, l'étendue qui est substance

et celle qui ne l'est pas. — Mais les atomes ne sont que de fausses unités, parce qu'ils sont étendus, par conséquent divisibles, à leur tour, et multiples pour l'imagination. L'atomisme est donc une position où l'on ne peut logiquement s'arrêter. Est-ce que géométriquement l'atome étendu est plus indivisible que l'espace sans bornes ? Et pourquoi n'attribuerait-on une indivisible unité à l'espace sans bornes aussi bien qu'à l'atome ? Il faut donc s'en tenir à l'Un-Tout de Parménide et de Spinoza. — Au contraire, en cette recherche d'unités réelles, formant une réelle multiplicité, il faut aller jusqu'au bout. Nous suivrons Leibniz. Nous passerons des atomes aux monades. Nous ôterons entièrement à l'étendue son caractère d'attribut et sa réalité objective. Voilà le chemin que doit prendre et où doit s'avancer désormais la spéculation, loin, toujours plus loin de Spinoza.

VII

Il doit paraître inutile de revenir, à la fin de cette étude, sur l'opposition du malebranchisme et du spinozisme. Cette opposition est suffisamment établie par tout ce qui précède. Mais l'originalité de Malebranche a été de notre temps singulièrement méconnue [1]. Quelques points curieux de sa doctrine — ce sont précisément ceux où il modifie profondément celle de Descartes et en prévient les conséquences spinozistes — n'ont pas obtenu des historiens de la philosophie l'attention qu'ils méritent. On en a peu ou mal compris la portée et les connexions. Il vaut donc la peine que nous nous y arrêtions encore et que nous nous efforcions de n'y rien laisser d'obscur.

(1) On en fait, à l'ordinaire, un disciple de Descartes qui mène à Spinoza ; on le met ainsi entre l'un et l'autre, en le rapprochant de l'un et de l'autre : en quoi l'on fait prendre à sa philosophie un caractère apparent d'indécision et d'inconséquence qui en donne la plus fausse idée. La vérité est que, par la date de ses ouvrages, il vient après Spinoza, et qu'il abandonne ou corrige des principes cartésiens précisément tout ce qui est à la base du spinozisme. Malebranche est, comme Leibniz, un réformateur de la philosophie cartésienne. Les deux réformes, leibnizienne et malebranchiste, sont indépendantes et très différentes l'une de l'autre. Nous pourrions montrer qu'elles se complètent et se rectifient mutuellement. Nous osons dire que celle de Malebranche est aussi importante et aussi profonde que celle de Leibniz. L'une et l'autre contiennent une réfutation du système de Spinoza.

Dès son premier chapitre, *La Recherche de la vérité* nous présente une théorie de l'âme bien différente de celle de Spinoza. L'entendement et la volonté y sont distingués avec soin et jugés également essentiels à la substance simple et inétendue de l'esprit, comme sont essentielles à la matière la propriété de recevoir différentes figures et la capacité d'être mue. Ainsi l'âme, selon Malebranche, n'est pas seulement représentation ou idée ; elle est à la fois perception et inclination. Les perceptions se rapportent à ce qu'on appelle entendement, les inclinations à ce qu'on appelle volonté. Sous le premier de ces noms généraux le philosophe réunit les sensations proprement dites, les sentiments de plaisir et de douleur, les idées-images et les notions purement intellectuelles. « C'est l'entendement, dit-il, qui imagine les objets absents et qui sent ceux qui sont présents ; les sens et l'imagination ne sont que l'entendement apercevant les objets par les organes du corps [1]. » Ces deux sortes de modifications de l'âme, les perceptions et les inclinations, Malebranche les compare aux deux sortes de modifications de la matière, les perceptions aux figures et les inclinations aux mouvements. Il emploie cette comparaison avec ce que les positivistes appellent l'état statique et l'état dynamique des corps, pour marquer que l'âme est passive dans les perceptions et active dans les inclinations. Il remarque l'analogie des mouvements et des inclinations qui, les uns et les autres, « ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur », les inclinations « au bien », et les mouvements « à quelque corps étranger ». Pour mieux expliquer et justifier cette analogie il eût pu ajouter, d'après sa doctrine de l'union de l'âme et du corps, qu'en vertu des lois de cette union, les mouvements du corps humain sont liés aux appétitions et inclinations de l'âme humaine ; d'où vient que le mot *mouvement*, tiré d'une propriété du corps est souvent, et très naturellement, appliqué à une propriété de l'âme [2].

(1) *De la Recherche de la vérité*, liv. I, ch. I.

(2) Condillac reproche à Malebranche d'appliquer à l'âme l'idée de mouvement qui n'est que celle du passage d'un corps d'un lieu dans un autre. Cependant il constate lui-même que l'inclination ou l'appétition de l'âme s'exprime et se réalise par le mouvement du corps ; d'où l'association naturelle des deux idées concomitantes de mouvement et d'inclination. « L'âme, dit-il, sent les besoins de son corps ; elle sent le mouvement qui le porte vers les objets destinés à sa conservation. Il arrive de là que le mouvement du corps ne va pas sans le sentiment de l'âme.

Mouvements de la matière et inclinations de l'âme ont une même cause universelle, Dieu. Mais « il faut savoir qu'il y a une différence fort considérable entre l'impression ou le mouvement que l'auteur de la nature produit dans la matière, et l'impression ou le mouvement vers le bien général que le même auteur de la nature imprime sans cesse dans l'esprit. Car la matière est toute sans action ; elle n'a aucune force pour arrêter son mouvement, ni pour le déterminer et le détourner d'un côté plutôt que d'un autre. Son mouvement se fait toujours en ligne droite, et lorsqu'il est empêché de continuer en cette manière, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, et par conséquent la plus approchante de la ligne droite, parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement et qui règle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté ; on peut dire en un sens qu'elle est agissante et qu'elle a en elle-même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne ; car, quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, et causer ainsi tout le dérèglement qui se rencontre dans ses inclinations, et toutes les misères qui sont des suites nécessaires et certaines du péché[1]. »

Cette force propre que possède l'esprit, c'est la liberté. Elle ne peut s'exercer en faveur de tel ou tel bien particulier, si l'esprit n'a la connaissance de ce bien. D'où vient que cette force suppose et renferme nécessairement « celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent ». Il y a dans le jugement un consentement réel de la volonté, nécessaire, si l'évidence le détermine, libre, s'il n'attend pas l'évidence pour se produire. « L'entendement ne fait qu'apercevoir, et il n'y a que la volonté qui juge et qui raisonne, en se reposant dans ce que l'entendement lui représente[2]. » Ainsi l'action de la volonté s'applique, selon Malebranche, au vrai

Voilà pourquoi on les a confondus sous un même nom ; mais ce mot est bien éloigné de faire connaître ce sentiment. » (*Traité des systèmes*, ch. VII). — Est-ce que Malebranche prétend que le mot *mouvement* dont il se sert fait connaître la nature de l'inclination ? La critique de Condillac n'est pas seulement injuste, elle est ridicule. Il s'y contredit, sans s'en apercevoir, en reconnaissant, dans le passage même où elle est exprimée, que le rapprochement établi par Malebranche se fonde sur un rapport naturel dont témoigne le symbolisme du langage.

(1) *De la Recherche de la vérité*, liv. I, ch. I.

(2) *Ibid.*, Ibid., ch. II.

comme au bien. En tant qu'elle s'applique à la vérité spéculative, cette action est simple; en tant qu'elle s'applique au bien, elle est nécessairement double, parce que le consentement au bien ou l'amour du bien doit être précédé du consentement à la vérité pratique, c'est-à-dire au rapport de convenance du bien avec nous. Comment l'esprit use-t-il de la liberté qu'il possède? Ce n'est pas en arrêtant l'inclination, considérée en général; sur ce mouvement qui lui vient de Dieu, et qui constitue ce que Malebranche appelle le *physique* de l'âme, il n'a d'autre pouvoir que celui d'en changer la direction; et il en change la direction en suspendant le jugement et l'amour qui le portent, à l'occasion, vers tel ou tel bien particulier. Ce pouvoir de suspendre son jugement et son amour, c'est la condition de la liberté, ou plutôt la liberté même[1]. Ainsi l'esprit peut-il, « par l'union qu'il a avec l'être universel, ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses, et, par conséquent, aimer d'autres biens ». Ainsi peut-il « comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, et les rapporter tous à celui qui les renferme tous[2] ».

Malebranche invoque en faveur de la liberté la conscience que nous en avons. Mais le témoignage que rend, selon lui, la conscience psychologique au libre arbitre semble bien affaibli par cette remarque très juste, que « certainement il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions, ce qui porte quelques personnes à soupçonner et quelquefois à soutenir qu'elles ne sont pas libres, parce qu'en s'examinant avec soin, elles découvrent les motifs cachés et confus qui les font vouloir[3] ». Aussi ne se borne-t-il pas à cet argument. La liberté lui paraît établie par la

(1) Il nous paraît que la théorie malebranchiste de la liberté a été, en partie, adoptée par Locke. Dans la première édition de l'*Essai sur l'entendement*, le philosophe anglais ne connaît qu'une liberté, la liberté physique ou d'exécution, étrangère à la volonté. Dans la seconde, il en admet une autre, qu'il joint à la liberté physique, et qui porte réellement sur la volonté, puisqu'elle en ajourne la détermination, en suspendant l'efficacité du désir. C'est, croyons-nous, à Malebranche que Locke a emprunté ce pouvoir suspensif qu'il attribue à l'âme sur ses mobiles (liv. II, ch. XXI), ainsi que la distinction qu'il établit entre le désir général du bonheur, dont l'action est constante, et le désir particulier de tel ou tel bien, qu'elle peut empêcher de passer immédiatement à la volition.

(2) *De la Recherche de la vérité*, liv. I, ch. I.

(3) *Premier éclaircissement sur la Recherche de la vérité*. — Ces motifs cachés et confus, qu'on a peine à découvrir, ne mènent-ils pas aux perceptions insensibles de Leibniz ?

raison (et ici le mot *raison*, comme chez Kant *raison pratique*, est synonyme de *conscience morale et religieuse*). Elle se révèle, dit-il, dans la distinction que la raison est obligée de faire entre les biens particuliers et le bien en général ou le souverain bien ; dans le sentiment intérieur du péché, du mal moral, sentiment que nous éprouvons quand notre volonté s'arrête et se termine à un bien particulier, au lieu de considérer et d'aimer le souverain bien, qui est sa fin véritable, et d'y subordonner les biens particuliers selon l'ordre essentiel et nécessaire. Si nous n'étions pas libres, Dieu serait l'auteur du péché. Il ne peut l'être ; il ne l'est pas, « puisqu'il imprime incessamment à celui qui pèche ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin, qu'il lui donne le pouvoir de penser à d'autres choses, et de se porter à d'autres biens qu'à celui qui est actuellement l'objet de sa pensée et de son amour ; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer, sans être inquiété par des remords, et qu'il le rappelle sans cesse à lui par les reproches secrets de sa raison [1] ».

Le péché, où le bien général, fin souveraine, loi de la volonté, est méconnu, sacrifié à un bien particulier : voilà un fait qu'on ne peut nier. Il ne se peut que ce fait soit nécessaire, que l'auteur de la nature en soit l'auteur ; il faut donc que l'homme le soit, il faut qu'il soit libre, qu'il ait en lui une force propre. Cette force propre, Malebranche, avant Kant, la déduit, à sa manière, des impératifs religieux et moraux, en fait un postulat de ce qu'il appelle, en tous ses écrits, l'Ordre immuable de justice. « On voit assez, dit-il, que l'erreur de ceux qui nient la liberté détruit de fond en comble toutes sortes de religions et de morales, la justice de Dieu et celle des hommes : preuve incontestable que nous sommes libres [2]. » En même temps il explique comment cette force, la liberté, sans rien ôter ni ajouter à la quantité de mouvement reçue de Dieu par le corps, à la quantité d'inclination ou de mouvement passionnel, reçue de Dieu par l'âme, ne laisse pas de se manifester et d'agir très réellement dans le monde, comment elle varie d'un individu à un autre et dans le même individu, comment elle s'affaiblit et s'enchaîne elle-même des liens de l'habitude, comment elle est atteinte par

(1) *Premier éclaircissement sur la Recherche de la vérité.*
(2) *Ibid.*

le péché originel, c'est-à-dire par l'hérédité, et relevée, restaurée en l'âme, par le secours de la grâce. Notons qu'en ces vues, il devance les philosophes contemporains les plus résolument opposés au déterminisme universel.

Nous demandons s'il y a quelque chose de moins spinoziste que cette théorie de la liberté et toute cette psychologie. Nous demandons comment on a pu dire du philosophe le plus libertiste de son temps qu'il était le frère de Spinoza dans la famille cartésienne, et que sa doctrine détruisait, avec la force libre, la racine de la personnalité humaine. Sait-on quel était le grand reproche fait à Malebranche par les jansénistes et par les thomistes, par Arnauld et par Bossuet? C'était de donner, dans sa théologie, au détriment de la grâce, une place trop grande au libre arbitre, et, par suite, de diminuer la puissance divine. Ce frère de Spinoza était, au XVIIe siècle, un pélagien aux yeux des défenseurs zélés de la tradition théologique : il osait soutenir que la grâce n'est pas invincible, qu'elle reçoit son efficace de la volonté libre. C'est ce qui fit dénoncer et condamner à Rome son *Traité de la nature et de la grâce*[1].

Mais ici les spiritualistes des anciennes écoles ne manquent pas d'alléguer l'occasionalisme. Est-ce qu'en établissant l'unité de cause effective, l'occasionalisme ne dépouille pas les âmes et les corps de toute réelle activité? Est-ce qu'il ne les absorbe pas en Dieu, comme causes? Et de l'unité de cause à l'unité de substance y a-t-il si loin, que le mot panthéisme ne puisse être appliqué au système de Malebranche comme à celui de Spinoza?

C'est ce que disaient Cousin et ses disciples. « Qu'est-ce

(1) Ce qui, dans le rapport sur lequel fut porté le décret de condamnation, est relevé comme méritant la censure la plus sévère, c'est cette opinion de Malebranche, conforme à la doctrine de Molina, contraire à celle de saint Augustin, que c'est le libre arbitre qui rend la grâce efficace. Malebranche s'ingéniait à soumettre la puissance et la providence divines aux lois de la raison aussi bien dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature. C'est ce qu'Arnauld et Bossuet ne pouvaient souffrir. Ils défendaient, par l'Ecriture et par les Pères, les volontés particulières, c'est-à-dire les actes arbitraires de Dieu dans les deux ordres, tels qu'on les avait toujours admis. M. Brunetière nous montre en Bossuet le philosophe de la Providence : c'est bien mal appliquer le mot *philosophe*. Bossuet entendait maintenir la conception populaire et traditionnelle de la Providence ; il ne voulait pas permettre qu'on la réformât, qu'on la rationalisât ; il faisait œuvre d'apologétique, non de philosophie. Il n'y a, au XVIIe siècle, qu'une théorie de la Providence qui puisse être appelée philosophique : celle de Malebranche.

que ces substances qui ne sont pas des causes? demande Th.-Henri Martin. Quel pas reste-t-il à faire pour les considérer comme de simples phénomènes de la cause qui produit tout en elles, et qui les produit elles-mêmes de nouveau à chaque instant? Malebranche a horreur du spinozisme, comme on a horreur d'un abîme où l'on se sent près de tomber. Mais aussi, pourquoi rejeter, sans aucune nécessité rationnelle, les données de l'expérience et du sens commun, qui nous disent que nous agissons sur les corps, que les corps agissent sur le nôtre et sur nous, et les uns sur les autres[1]? »

C'est ce que répète M. Ollé-Laprune dans son ouvrage sur la *Philosophie de Malebranche*. « Si tous les phénomènes de la nature, dit-il, ont Dieu pour cause unique, si l'âme même est incapable d'agir, pourquoi conserver ces substances créées qui ne font rien? La créature n'agit pas : donc elle n'est pas. N'est-ce point la conclusion naturelle du principe posé? Cette belle philosophie, qui se proposait de montrer l'universelle et incessante action de Dieu dans les êtres créés, ne va-t-elle pas supprimer toute distinction substantielle entre Dieu et le monde? Dire que les créatures peuvent quelque chose, c'est en faire des dieux, selon Malebranche. Mais prétendre qu'elles ne peuvent rien, n'est-ce point faire de Dieu, qui seul agit, l'unique substance dont toutes les créatures ne sont que les modes et les manifestations[2]? »

Aujourd'hui encore, M. Fonsegrive estime que Malebranche ne saurait être défendu « de la tendance au panthéisme qu'on lui a tant reprochée », par la raison qu'il « enlève aux êtres toute efficace pour rapporter à Dieu la pleine et entière causalité ». « N'enlève-t-il pas ainsi, dit-il, aux êtres individuels tout ce qui les fait être en eux-mêmes et ne les fait-il pas évanouir pour n'en faire que des modes de la cause unique de tout? C'est, ce me semble, par la théorie des causes plus encore que par la théorie de la connaissance que Malebranche incline au panthéisme. Car alors même que le connaître ne viendrait à un être que de l'extérieur, cet être pourrait bien avoir encore de quoi exister, mais si c'est l'agir, sous toutes ses formes, qui est enlevé à l'être, que pourra-t-il bien encore avoir en lui qui demeure à lui[3]? »

(1) *Philosophie spiritualiste de la nature*, t. I, p. 224.

(2) *La Philosophie de Malebranche*, t. I, p. 356.

(3) Voyez dans la *Revue philosophique* (n° d'octobre 1894), l'article consacré à l'*Année philosophique* de 1893, p. 408.

D'ailleurs, en cette question, ne se joint-il pas à l'autorité de Cousin une autre autorité, que M. Ollé-Laprune et M. Fonsegrive jugent certainement plus haute et plus sûre, et à laquelle ils ne résisteraient peut-être pas sans quelque inquiétude? Thomas d'Aquin n'avait-il pas condamné d'avance l'occasionalisme et sa tendance panthéiste? Ne lit-on pas dans la *Somme théologique* : que la perfection de la causalité (*perfectio causalis*) ne doit pas être enlevée aux choses [1]; que ce serait marque d'impuissance dans le créateur, si la relation de cause à effet (*ordo causæ et causati*) n'existait pas dans les choses créées; que si les choses créées étaient destituées de toute opération propre (*si propria operatione destituerentur*), elles n'auraient pas de fin, pas de raison d'être, elles existeraient, pourrait-on dire, en vain (*viderentur quodammodo esse frustra*), attendu que toujours l'imparfait existe pour quelque chose de plus parfait (*propter perfectius*), la matière pour la forme, et la forme, qui est l'acte premier (*actus primus*), pour son opération (*propter suam operationem*), qui est l'acte second, et qui est, par conséquent, la fin de la chose créée (*finis rei creatæ*) : qu'il faut donc repousser l'opinion de ceux qui tiennent qu'aucune vertu créée (*nulla virtus creata*) n'opère dans les choses, mais que Dieu y fait tout immédiatement (*immediate*), que, par exemple, ce n'est pas le feu qui échauffe, mais Dieu dans le feu (*Deus in igne*)[2]?

Il est sûr que Malebranche faisait moins de cas des raisonnements de l'auteur de la *Somme*, des exemples dont il appuie et illustre ces raisonnements, de ses quatre espèces de causes, empruntées à Aristote, des vertus par lesquelles il fait agir les êtres les uns sur les autres, que les chefs actuels de l'Eglise catholique et les néo-thomistes ardents de cette fin de siècle. Il continuait une révolution philosophique faite contre la méthode des docteurs du moyen âge, contre leurs divers moyens, présentés indistinctement, de connaître et de prouver,

(1) *Summa theologica*, pars prima, quæst. CIII, art. VI. — Dieu, selon saint Thomas, gouverne les choses de la manière la plus parfaite : il les gouverne donc d'une telle sorte qu'il en établit quelques-unes comme causes des autres, parce qu'il y a plus de perfection pour une chose à être source de bonté pour les autres, qu'à être uniquement bonne en soi.

(2) *Ibid.*, ibid., CV, art. V. — L'école spiritualiste française du XIX[e] siècle comprenait si peu le cartésianisme dont elle se réclamait que, dans sa critique des causes occasionnelles, elle revenait, sans le savoir peut-être, à l'aristotélisme de saint Thomas. Elle suivait le sens commun.

contre les préjugés dont ils faisaient des axiomes et qui étaient à la base de leurs déductions. Le Père de l'Eglise qu'il lisait et méditait et qu'il déclarait suivre, en philosophie comme en théologie, ce n'était pas saint Thomas, c'était saint Augustin ; et sa raison cartésienne faisait de lui un disciple très indépendant, très original de saint Augustin lui-même, dont il entendait compléter et rectifier les doctrines, en philosophie, sur la perception et la connaissance des corps, en théologie, sur les rapports de la grâce et de la liberté.

Saint Thomas voulait que les êtres créés renfermassent en eux une force ou vertu causatrice, sorte d'image de la permière ou suprême causalité, en un mot qu'il y eût des causes secondes, sans quoi le monde, disait-il, eût été moins parfait. L'action de cette vertu causatrice était ce qu'on appelait *influence* ou *influx*, parce qu'on se la représentait comme le passage, le transport, de quelque chose d'une substance en une autre. Ce mot *influx* n'était qu'une image qui servait à exprimer et à rendre sensible le rapport de succession certaine et constante qui existe entre ce qu'on appelle cause et ce qu'on appelle effet, mais à laquelle l'association, l'habitude, le sens commun, facile à satisfaire, avaient donné la valeur d'une explication. Une pareille théorie des causes ne pouvait résister à la révolution qui a banni de la philosophie et de la science les qualités occultes et les abstractions érigées en principes. L'analyse cartésienne des substances obligea les philosophes à se demander ce qu'était cette chose qui, dans l'action causale, *fluait* d'une substance en une autre, et à s'apercevoir qu'ils ne pouvaient s'en faire aucune idée, parce qu'elle n'était concevable ni comme particule matérielle ni comme espèce immatérielle. De là l'impossibilité, bientôt et facilement comprise, de prendre au sérieux la prétendue explication et de s'arrêter au mot vide de sens dont s'était contentée l'ancienne philosophie. De là la position nouvelle du problème général des rapports mutuels des substances. De là les théories nouvelles présentées comme solutions de ce problème : l'occasionalisme de Malebranche et l'harmonie préétablie de Leibniz.

Ces théories ont un point de départ commun : la négation de l'influence ou influx, de la vertu causatrice inhérente aux êtres et opérant d'un être à l'autre, c'est-à-dire la négation des causes secondes, telles que les entendait saint Thomas. Ces causes secondes ne sont plus, dans le malebranchisme, que

des causes occasionnelles. En quoi consiste ce changement qui, selon M. Ollé-Laprune et M. Fonsegrive, atteint la réalité même des créatures ?

La cause occasionnelle de Malebranche n'est rien autre chose que la condition sans laquelle l'expérience nous apprend que l'effet ne se produirait pas : ainsi, tel mouvement du corps est la cause occasionnelle ou la condition de telle sensation de l'âme ; telle volition de l'âme est la cause occasionnelle ou la condition de tel mouvement du corps. Entre la cause occasionnelle et l'effet nul autre rapport que celui de succession certaine et constante. M. Ollé-Laprune et M. Fonsegrive ne prennent pas garde que, réduite à ce simple rapport de succession certaine et constante, posée comme un fait appartenant à l'ordre général des phénomènes, à l'ordre établi par Dieu, la modeste cause occasionnelle est devenue la seule cause que connaisse la philosophie naturelle.

Elle l'est devenue, parce que les théories nouvelles des substances (dualisme cartésien, monadisme leibnizien), ne permettaient plus de considérer la force mystérieusement active et efficace que l'ancienne philosophie avait introduite dans sa conception des causes. Malebranche et Leibniz ont enlevé cette force aux causes pour la mettre en Dieu ; en Dieu qui, selon Malebranche, joint, par un acte de volonté, à chaque occasion ou condition produite l'efficacité causale, en Dieu qui, selon Leibniz, a préétabli, dans la création même, la corrélation harmonique des phénomènes de l'âme et du corps, ou plutôt de toutes les séries de phénomènes de toutes les substances simples ou monades.

Cette vertu ou perfection causatrice n'était qu'une fiction dont on ne pouvait plus être dupe ; et il est facile de voir qu'en la perdant on ne perdait rien. L'occasionalisme faisait évanouir un fantôme. Cette vertu causatrice, en effet, n'empêchait pas les phénomènes physiques et psychiques d'être soumis au déterminisme des lois naturelles établies par la souveraine volonté divine. Au *fatum* résultant de cette volonté étaient seules soustraites les décisions qu'on voulait bien laisser au libre arbitre ; encore n'y étaient-elles guère, dans la théologie de saint Thomas, soustraites qu'en apparence. Eh bien, ce déterminisme des phénomènes physiques et psychiques, que reconnaissaient les partisans de l'influx causal, Malebranche, par sa théorie, ne faisait que l'exprimer en un langage nouveau, plus exact, plus précis, plus scientifique.

Quant à l'exception que constitue le libre arbitre, il la maintenait, en la démontrant et l'expliquant à sa manière ; il la maintenait plus clairement, plus nettement que saint Thomas et que les théologiens et les philosophes du xviie siècle.

Ainsi, on ne peut pas dire que, par sa théorie des causes occasionnelles, Malebranche absorbe en Dieu les esprits créés, les âmes humaines, puisque la liberté qu'il leur attribue a été accusée de détruire la prédestination traditionnelle. Et l'on ne peut pas dire qu'il y absorbe les corps autrement que ne font tous les philosophes et théologiens selon lesquels Dieu a établi l'ordre et les lois de la nature. On ne peut donc pas dire que, par sa théorie des causes occasionnelles, il incline au panthéisme et se rapproche de Spinoza. Que l'on veuille bien y regarder de près, et l'on se convaincra que la question de l'occasionalisme et celle du panthéisme n'ont entre elles aucun rapport. Spinoza, affirmant l'universelle nécessité, s'élève contre ceux qui considèrent « l'homme dans la nature comme un empire dans un empire, *veluti imperium in imperio* [1] » ; Malebranche est précisément de ceux qui distinguent avec le plus de soin ces deux empires, le domaine de la liberté et celui du déterminisme. Dans ce dernier il comprend, — à quoi on ne peut évidemment faire aucune objection, — les lois de la nature mentale, ce qu'il appelle le physique de l'âme, aussi bien que les lois de la nature matérielle. Mental et physique, le déterminisme est l'enchaînement des causes et des effets, envisagés comme antécédents et conséquents invariables. A ces causes phénoménales, antécédents toujours suivis des mêmes conséquents, Malebranche donne le nom de causes occasionnelles, pour bien marquer que derrière elles est une cause d'une tout autre espèce, de laquelle elles dépendent absolument, l'unique et vraie et nécessaire causalité, toujours présente et toujours agissante, la volonté divine. Il peut donc considérer ce domaine du déterminisme physique et mental comme celui de la constante action exécutive de Dieu ; car Dieu, dit-il, s'y soumet aux lois de l'union de l'âme et du corps qu'il a établies et, par suite, y exécute, suivant ces lois, les décisions de notre libre arbitre. Si c'est là une vue panthéiste, il n'y a qu'un moyen d'échapper au panthéisme, c'est de nier que Dieu soit l'auteur de la nature et de ses lois.

(1) *Ethique*, 3e partie.

C'est parce que l'action de Dieu dans le déterminisme de la nature est conçue par Malebranche comme exécutive, c'est-à-dire comme soumise à des lois générales, aux lois de la raison divine, qu'on ne peut, sans une injustice manifeste, reprocher, comme l'a fait Leibniz, à la théorie des causes occasionnelles de « faire venir ce qu'on appelle *Deum ex machina* », de « recourir proprement au miracle[1] », pour résoudre le problème des rapports mutuels des substances. Bayle a très bien montré que cette critique de Leibniz est sans valeur. « La raison, dit-il, pourquoi cet habile homme (Leibniz) ne goûte point le système cartésien me paraît être une fausse supposition ; car on ne peut pas dire que le système des causes occasionnelles fasse intervenir l'action de Dieu par miracle, *Deum ex machina,* dans la dépendance réciproque du corps et de l'âme ; car, comme Dieu n'y intervient que suivant des lois générales, il n'agit point là extraordinairement[2]. »

VIII

Il est bien étrange que Mairan ait cru trouver de l'analogie entre l'étendue intelligible et les principes de Spinoza, et qu'il ait naïvement essayé de convaincre Malebranche de cette analogie. C'est une erreur qui témoigne d'un singulier aveuglement. Pour la reconnaître et s'assurer que l'étendue intelligible était radicalement opposée à la lettre aussi bien qu'à l'esprit du spinozisme, il lui eût suffi de relire le passage curieux où Spinoza repousse avec hauteur, comme la doctrine qui répugne le plus à sa raison, l'anthropomorphisme platoni-

(1) *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.*

(2) *Dictionnaire critique*, notes de l'article *Rorarius.* — Bayle donne le nom de cartésien au système des causes occasionnelles, quoiqu'il n'appartienne pas à Descartes, parce qu'il sortait naturellement des principes cartésiens, et parce qu'avant de recevoir de Malebranche, avec sa perfection logique, le nom qu'il porte dans l'histoire de la philosophie, il avait été brièvement exposé par deux cartésiens, d'abord par Delaforge (*Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps*, 1664), puis par Cordemoy (*Le discernement de l'âme et du corps*. 1666). Ce n'est pas dans ce système que consiste l'originalité philosophique de Malebranche, malgré les beaux développements qu'il lui a donnés ; c'est dans la théorie de l'étendue intelligible.

Nous ferons remarquer, en passant, que la réponse de Bayle à l'objection de Leibniz peut s'appliquer à la défense de la création continuée comme à celle de l'occasionalisme.

cien et les idées-modèles, c'est-à-dire précisément le système philosophique que Malebranche doit compléter par l'étendue intelligible et porter au plus haut degré de perfection.

« J'avoue que cette opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente de Dieu (*indifferenti cuidam Dei voluntati*), et les fait dépendre de son bon plaisir, est moins éloignée du vrai que celle des philosophes qui statuent que Dieu fait tout par la raison du bien (*sub ratione boni*). Car ces philosophes semblent poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, et que Dieu contemple comme un modèle dans ses opérations (*ad quod Deus, tanquam ad exemplar in operando attendit*)... Or, ce n'est rien autre chose que soumettre Dieu au destin (*Deum fato subjicere*), l'idée la plus absurde que l'on puisse se faire de Dieu, qui est, comme nous l'avons montré, la cause première, unique et libre (*primam et unicam liberam causam*) non seulement de l'existence, mais encore de l'essence de toutes choses[1]. »

Ainsi, entre la conception cartésienne d'une liberté divine absolue et absolument indifférente, créatrice des idées du bien et du juste, et la doctrine qui soumet aux idées du bien et du juste, à la raison, la volonté et l'action divines, Spinoza déclare préférer la première, parce que la seconde implique un assujettissement de Dieu, donc un destin extérieur et supérieur à l'être unique, nécessaire et infini, chose qui lui paraît contradictoire et particulièrement intolérable. Mais la seconde doctrine, écartée en ces termes méprisants, est celle des philosophes de lignée platonicienne, celle de saint Augustin, par exemple, celle que va développer Malebranche, avec une admirable éloquence, dans le *Sixième éclaircissement sur la Recherche de la vérité*[2].

Spinoza reproche à cette doctrine de poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu et dont Dieu dépend. A quoi Malebranche pouvait répondre : Oui, il y a une nécessité à laquelle est soumise la puissance divine ; mais cette nécessité n'est pas, comme vous le dites, hors de Dieu (*extra Deum*), elle est en Dieu, elle est Dieu même. Oui, il y a un modèle qu'il contemple nécessairement dans ses opérations et auquel nécessairement il se conforme ; mais ce modèle lui est intérieur. Ce *fatum* qui domine sa volonté, ce modèle sur lequel

(1) *Ethique*, 1re partie, scholie II de la proposition XXXIII.
(2) Voyez l'*Année philosophique* de 1893, p. 170 et suiv.

il fait tout, c'est sa sagesse, sa raison, son Verbe éternel. J'affirme cette nécessité d'agir *sub ratione boni*, et je l'oppose et à la liberté indifférente et de bon plaisir que Descartes met en Dieu, et à votre nécessité mathématique et mécanique du développement sans commencement ni fin des modes de l'étendue et des modes de la pensée. Je comprends que vous soyez indulgent à la contingence radicale de Descartes, et que l'expression mal définie de *liberté* ou d'*indépendance divine* vous permette de la rapprocher de votre fatalité cosmologique : les deux conceptions se valent, elle sont également dénuées de sens moral, également étrangères à la vraie notion de la liberté du Créateur.

Mais cette réponse à l'objection spinoziste, nous ne la prêtons pas à Malebranche. Ne se trouve-t-elle pas dans la XIXe Méditation ? « Prends garde, y fait-il dire au Verbe : lorsque Dieu suit la raison, lorsqu'il obéit à l'ordre, il ne suit que sa propre lumière, il demeure indépendant. Ta sagesse, ta raison n'est pas ta propre substance, tu n'es pas ta propre lumière à toi-même ; mais comme je suis consubstantiel à mon père, la raison, la sagesse, l'ordre, la loi de Dieu, c'est sa propre substance : de sorte qu'il se soumet à mes lois et demeure absolu et indépendant [1]. »

Ce n'est pas, on le voit, en théodicée que le malebranchisme a des affinités avec le spinozisme. Est-ce en morale ? On peut d'avance le tenir pour impossible, car chez Spinoza comme chez Malebranche, la morale théorique se rattache logiquement à la conception de Dieu. Il est d'ailleurs facile d'en juger. Dans un scholie des plus importants, l'auteur de l'*Ethique* nous donne sa pensée sur le juste et l'injuste, le mérite et le péché. Ecoutons-le :

« Tout homme existe par le droit suprême de la nature (*summo naturæ jure*) et, par suite, accomplit toutes les actions qui résultent de la nécessité de sa nature. D'où cette conséquence, que chacun, en vertu du droit suprême de la nature, juge de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, veille à son intérêt particulier d'après son caractère particulier, se venge du mal qu'on lui fait et s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait... En raison des passions auxquelles ils sont sujets et qui surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu humaine, les hommes sont souvent poussés

(1) *Méditations chrétiennes*, dix-neuvième méditation, 13.

en des directions diverses et deviennent ennemis les uns des autres, tandis qu'ils auraient besoin de se prêter un mutuel secours. Pour qu'ils puissent vivre en paix et se secourir mutuellement, il est nécessaire qu'ils cèdent quelque chose de leur droit naturel (*ut jure suo naturali cedant*), et qu'ils se donnent les uns aux autres l'assurance qu'ils ne feront rien qui puisse tourner au détriment d'autrui. Mais comment les hommes, qui sont nécessairement sujets aux passions, et par suite inconstants et variables, pourront-ils se donner cette assurance et s'inspirer une confiance mutuelle? On le déduit facilement de ces propositions, établies précédemment: qu'aucune passion ne peut être empêchée que par une passion plus forte et contraire, et que chacun s'abstient de faire du mal à autrui par crainte de recevoir un mal plus grand. La société pourra donc s'établir à cette condition, qu'elle s'attribuera à elle-même le droit que possède chacun de se venger et de juger de ce qui est bien et de ce qui est mal, et qu'elle aura aussi le pouvoir général d'examiner ce qu'il convient de prescrire, de faire des lois, et d'en assurer l'exécution, non par la raison, qui ne saurait contenir les appétits, mais par la menace des peines. Cette société, fondée sur les lois et sur le pouvoir qu'elle a de se conserver s'appelle Cité, et ceux que son droit protège s'appellent citoyens. D'après ces principes, on comprend facilement que dans l'état de nature (*in statu naturali*) il n'y a rien qui soit bon ou mauvais par le consentement universel, puisque dans l'état de nature chacun ne songe qu'à son intérêt propre, ne décide de ce qui est bon et de ce qui est mauvais que d'après son caractère et d'après l'idée qu'il se fait de son intérêt, et n'est tenu par aucune loi d'obéir à nul autre qu'à soi-même ; de sorte que dans l'état de nature le péché ne se peut concevoir. Il en est autrement dans l'état civil (*in statu civili*), où le consentement général détermine ce qui est bien et ce qui est mal et où chacun est tenu d'obéir à la cité. Le péché n'est donc rien autre chose que la désobéissance (*peccatum nihil aliud quam inobedientia*), laquelle est punie par le seul droit de la cité ; et l'obéissance, au contraire, est un mérite pour le citoyen, parce qu'elle le fait juger digne de jouir des avantages de la cité. De plus, dans l'état de nature, personne n'est, du consentement commun, le maître d'aucune chose ; et il n'y a aucune chose dans la nature dont on puisse dire qu'elle appartient à tel homme et non à tel autre. Toutes choses sont à tous (*omnia omnium sunt*), et par

conséquent il est impossible de concevoir dans l'état de nature la volonté de rendre à chacun, ou d'enlever à quelqu'un ce qui lui appartient (*unicuique suum tribuendi, aut alicui id quod ejus sit eripiendi*). En d'autres termes, rien, dans l'état de nature, ne peut être dit juste ou injuste ; cette distinction n'existe que dans l'état civil, où le consentement commun détermine ce qui appartient à chacun. Par où l'on voit clairement que le juste et l'injuste, le péché et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expriment la nature de l'âme [1]. »

Ces principes de morale sont ceux de Hobbes. Le spinozisme n'en peut avoir d'autres, parce qu'il ne connaît pas de morale divine, son Dieu n'agissant pas *sub ratione boni*. Ce n'est pas la perfection morale qu'il accorde à ce Dieu, c'est la toute réalité, l'infinité des attributs, d'où procède l'infinie diversité des modes. Entre autres produits de cette fécondité infinie, nécessaire et sans but sont les hommes avec les passions qui les animent, qui les poussent en sens divers et contraires, qui les mettent en lutte les uns avec les autres, chacun sentant, comprenant et défendant à sa manière son intérêt particulier. L'état de guerre est leur état naturel et primitif. Ils en sortent par le consentement commun, par le contrat social, fondé sur l'idée commune du commun intérêt de la paix et de l'assistance mutuelle. De là l'état civil, les lois civiles, le pouvoir civil, avec lesquels naissent les idées morales, les idées de péché et de mérite, de juste et d'injuste. Ces idées sont impossibles dans l'état de nature où ne sauraient avoir de place la détermination des droits particuliers et, par suite, du bien et du mal, le commandement, l'obéissance et l'infraction, toutes choses qui supposent le consentement commun et l'institution sociale. Elles ne sont donc pas innées à l'âme ; elles ne sont donc qu'une création humaine, le produit d'une convention qu'un seul mobile, l'intérêt, ou, comme on disait au XVIIe siècle, l'amour-propre, a conduit les hommes à former.

Tout autre est, chez Malebranche, le fondement de l'éthique. Pour lui, les idées morales sont inhérentes à la raison divine ; et c'est de la raison divine qu'elles viennent en l'esprit humain. Ce sont les idées des rapports immuables de perfection. Ces idées ne sont pas innées ; moins encore

(1) *Ethique*, 4e partie, scholie II de la proposition XXXVII.

peuvent-elles être mises au nombre des idées adventices ou factices de Descartes ; elles ne viennent pas des objets extérieurs ; elles ne sont pas d'invention humaine ; elles sont vues en Dieu. On méconnaît complètement la perfection de Dieu, quand on ne veut envisager que l'aveugle fécondité de la toute-puissance divine, et qu'on fait, pour ainsi dire, éclipser par cette idée de toute-puissance celles des autres attributs divins. « La toute-puissance est l'exécutrice et non pas la règle ou le conseil des volontés divines... Dieu ne peut ni voir, ni faire, quoique tout-puissant, que deux fois deux ne soient pas quatre. Il ne peut ni voir, ni faire qu'il ne soit pas juste de préférer la nature de l'homme à celle de la bête... Si Dieu n'était que tout-puissant, sans sagesse, justice, bonté, et que ses attributs n'eussent entre eux aucun ordre ou aucun rapport ; si, dis-je, Dieu n'était que tout-puissant, et qu'il fût semblable aux princes qui se glorifient plus de leur puissance que de leur nature, alors son souverain domaine, ou son indépendance, lui donnerait droit à tout, ou il n'agirait que comme tout-puissant. Hobbes, Locke et quelques autres auraient découvert le vrai fondement de la morale, l'autorité et la puissance donnant, sans raison, droit à faire tout ce qu'on veut quand on n'en a rien à craindre [1]. »

Ailleurs, Malebranche, qui aurait pu nommer Spinoza aussi bien que Hobbes et Locke, s'élève avec force contre les philosophes qui veulent réduire la justice à une convention faite et suivie par intérêt.

« La justice aussi bien que la vérité habitent, pour ainsi dire, éternellement dans une nature immuable. Le juste et l'injuste, aussi bien que le vrai et le faux, ne sont point des inventions de l'esprit humain, ainsi que prétendent certains esprits corrompus. Les hommes, disent-ils, se sont fait des lois pour leur mutuelle conservation. C'est sur l'amour-propre qu'ils les ont fondées. Ils sont convenus entre eux, et par là ils se sont obligés ; car celui qui manque à la convention se trouvant plus faible que le reste des contractants, il se trouve parmi des ennemis qui satisfont à leur amour-propre en le punissant. Ainsi, par amour-propre, il doit observer les lois du pays où il vit : non parce qu'elles sont justes en elles-mêmes, car delà l'eau, disent-ils, on en observe de toutes

(1) *Réflexions sur la prémotion physique*, XVIII.

contraires; mais parce qu'en s'y soumettant on n'a rien à craindre de ceux qui sont les plus forts. Selon eux, tout est naturellement permis à tous les hommes. Chaque particulier a droit à tout; et si je cède de mon droit, c'est que la force des concurrents m'y oblige. Ainsi l'amour-propre est la règle de mes actions. Ma loi c'est une puissance étrangère... Peut-on rien dire de plus insensé[1]? »

Spinoza ne connaît qu'un seul principe des actions humaines, l'intérêt bien ou mal compris, selon que les idées sont plus ou moins claires et représentent plus ou moins exactement, plus ou moins complètement, la réalité. Malebranche distingue dans l'âme humaine, outre l'amour-propre, un sentiment parfaitement désintéressé, l'amour de l'ordre. Il remarque que ce sentiment nous est naturel, comme l'amour-propre; qu'il « s'imprime sans cesse en nous »; que nous ne pouvons « cesser d'aimer l'ordre » pas plus que nous ne pouvons « renoncer entièrement à la raison ». « L'amour de l'ordre, dit-il, règne naturellement partout où l'amour-propre ne lui est point contraire. Il règne même souvent quoique l'amour-propre ou la concupiscence lui résiste, je ne dis pas seulement dans les justes, dans ceux où il règne absolument, mais même dans les méchants, où l'amour-propre est souverain. Car la beauté de la justice touche souvent les injustes mêmes, de manière que l'amour-propre trouve son compte à se conformer à l'ordre[2]. »

L'amour de l'ordre, selon Malebranche, est le seul mobile que l'on puisse appeler vertueux. « C'est, dit-il, la vertu mère, fondamentale, universelle[3]. » Il insiste sur la différence qui le sépare des autres ressorts de l'activité : impulsions automatiques et instinctives, mobiles passionnels et affectueux. Et cette différence rappelle celle qu'établit Kant entre l'impératif catégorique et les impératifs hypothétiques.

« Celui qui donne son bien aux pauvres, ou par vanité, ou par une compassion naturelle, n'est point libéral, parce que ce n'est point la raison qui le conduit, ni l'ordre qui le règle; ce n'est qu'orgueil, ou que disposition de machine. Les offi-

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, huitième entretien, XIV.

(2) *Traité de morale*, 1re partie, ch. III, § XIV. — « Naturellement, dit-il, plus loin (ch. IV, § IX), tous les hommes aiment l'ordre; et ils y sont tellement unis, qu'on ne peut blesser l'ordre sans les offenser eux-mêmes en quelque manière. »

(3) *Ibid.*, ibid., ch. I, § I.

ciers, qui s'exposent volontairement aux dangers, ne sont point généreux, si c'est l'ambition qui les anime ; ni les soldats, si c'est l'abondance des esprits et la fermentation du sang. Cette prétendue noble ardeur n'est que vanité ou jeu de machine : il ne faut souvent qu'un peu de vin pour en produire beaucoup. Celui qui souffre les outrages qu'on lui fait, n'est souvent ni modéré ni patient. C'est sa paresse qui le rend immobile, et sa fierté ridicule et stoïcienne qui le console, et qui le met en idée au-dessus de ses ennemis... Il en est de même de toutes les vertus. Si l'amour de l'ordre n'en est le principe, elles sont fausses et vaines, indignes en toutes manières d'une nature raisonnable, qui porte l'image de Dieu même, et qui par la raison a société avec lui[1]. »

IX

Nous avons montré comment le spinozisme se déduit logiquement de la conception cartésienne de la matière. Il se fonde sur l'unité, la nécessité et l'infinité de l'être étendu, lesquelles sont impliquées elles-mêmes par l'impossibilité du vide résultant de cette idée que l'étendue est l'attribut d'une substance. Plein, unique, nécessaire, infini, l'être étendu, dit Spinoza, n'a pu commencer : il faut donc qu'il soit incréé, il faut qu'il soit Dieu. Les corps ne sont pas des parties que l'on en puisse séparer autrement que par abstraction ; ils n'en sont donc que des modes ; et la condition des corps humains, qui n'est pas autre que celle des autres corps, entraîne celle des âmes, qui les représentent. Conclusion : le monde, corps et âme, et Dieu ne font qu'un.

Voltaire, qui n'était pas toujours superficiel, avait bien vu — beaucoup mieux que Cousin — cette filiation cartésienne du spinozisme. Il se plaît à faire remarquer que la physique de Newton conduit à la connaissance de Dieu, tandis que celle de Descartes en éloigne. « Toute la philosophie de Newton, dit-il, conduit nécessairement à la connaissance d'un être suprême, qui a tout créé, tout arrangé librement. Car si, selon Newton, le monde est fini, s'il y a du vide, la matière n'existe donc pas nécessairement, elle a donc reçu

(1) *Traité de morale*, 1re partie, ch. I, § I.

l'existence d'une cause libre..... Il s'en faut bien que les prétendus principes physiques de Descartes conduisent ainsi l'esprit à la connaissance de son créateur. A Dieu ne plaise que, par une calomnie horrible, j'accuse ce grand homme d'avoir méconnu la suprême intelligence à laquelle il devait tant, et qui l'avait élevé au-dessus de presque tous les hommes de son siècle ! Je dis seulement que l'abus qu'il a fait quelquefois de son esprit, a conduit ses disciples à des précipices dont le maître était fort éloigné ; je dis que le système cartésien a produit celui de Spinoza ; je dis que j'ai connu beaucoup de personnes que le cartésianisme à conduites à n'admettre d'autre Dieu que l'immensité des choses, et que je n'ai vu au contraire aucun newtonien qui ne fût théiste dans le sens le plus rigoureux[1]. »

Telle étant l'origine du système spinoziste, le meilleur et le plus sûr moyen d'en avoir raison était de réfuter la physique cartésienne, de reconnaître le vide, de revenir à l'atomisme de Démocrite et d'Epicure. C'est ce qu'avait très bien compris Voltaire : le caractère antispinoziste d'une philosophie qui, comme celle de Newton, unissait l'atomisme et le théisme, avait vivement frappé son esprit.

« Il me semble, dit-il, qu'on pourrait battre les remparts du spinozisme par un côté que Bayle a négligé. Spinoza pense qu'il ne peut exister qu'une seule substance ; et il paraît par tout son livre qu'il se fonde sur la méprise de Descartes, *que tout est plein*. Or, il est aussi faux que tout soit plein qu'il est faux que tout soit vide. Il est démontré aujourd'hui que le mouvement est aussi impossible dans le plein absolu, qu'il est impossible que, dans une balance égale, un poids de deux livres élève un poids de quatre.

« Or, si tous les mouvements exigent absolument des espaces vides, que deviendra la substance unique de Spinoza ? Comment la substance d'une étoile entre laquelle et nous est un espace vide si immense sera-t-elle précisément la substance de notre terre, la substance de moi-même, la substance d'une mouche mangée par une araignée[2] ? »

Rien de plus utile au progrès de la pensée philosophique qu'un système fortement et hardiment construit par un esprit logicien. Celui de Spinoza révélait une relation étroite, jus-

(1) *Eléments de la philosophie de Newton*, 1re partie, ch. I.

(2) *Dictionnaire philosophique*, article *Dieu*.

qu'alors inaperçue et pourtant fort claire, entre la démonstration de l'existence d'un Dieu séparé du monde, antérieur et supérieur au monde, et la cosmologie newtonienne qui fait dépendre du vide la possibilité du mouvement, qui distingue de la matière l'espace, de la matière limitée l'espace infini. Cette cosmologie se présentait appuyée sur l'expérience. Locke la défendait par le raisonnement et l'analyse idéologique, disant qu'on ne pouvait nier le vide sans refuser à Dieu la puissance d'anéantir la moindre particule de matière, et que d'ailleurs la distinction des idées d'*espace* et de *corps* était un fait psychologique incontestable, attendu que « si l'on n'avait pas l'idée d'un espace sans corps, on ne pourrait pas mettre en question l'existence de cet espace[1] ». Voltaire l'adoptait, lui prêtait la vivacité spirituelle de son style, lui assurait la faveur du public. Elle allait régner au XVIIIe siècle.

Mais après qu'on a rejeté la doctrine cartésienne et spinoziste du plein, après qu'on admis la distinction de l'espace et de la matière, il reste à savoir ce que c'est que l'espace vide. Si c'est un attribut, de quoi est-il l'attribut ? S'il n'est pas un attribut, qu'est-il ? Locke pose la question et ne sait comment la résoudre.

« Ceux qui soutiennent, dit-il, que l'espace et le corps sont la même chose (*the same*), se servent de ce dilemme : Ou l'espace est quelque chose, ou ce n'est rien ; s'il n'y a rien entre deux corps, il faut nécessairement que ces corps se touchent : et si l'on dit que l'espace est quelque chose, ils demandent si ce quelque chose est corps ou esprit ? A quoi je réponds par une autre question : Qui vous a dit qu'il n'y a, ou ne peut y avoir que *des êtres solides qui ne peuvent penser*, et *des êtres pensants qui ne sont point étendus* ? Car c'est là tout ce qu'ils entendent par les termes de *corps* et d'*esprit*[2]. »

Mais on insiste : L'espace vide est-il *substance* ou *accident* ? Je n'en sais rien, répond Locke ; et il montre que le mot *substance* n'exprime pas une idée claire et distincte. Si on l'applique dans le même sens à Dieu, aux esprits finis et aux corps, on ne peut guère éviter le spinozisme. Si l'on tient qu'il exprime trois sens différents, selon qu'il s'agit des corps, des esprits finis ou de Dieu, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait être employé pour l'espace vide en un qua-

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. XII, ch. XIII, 22 et 24.
(2) *Ibid.*, ibid., ibid., 16.

trième sens, d'ailleurs aussi obscur que les trois autres [1].

Il ne pouvait être bien satisfait de ces solutions et sans doute il ne l'était pas ; car plus loin il en indique deux autres, laissant la question ouverte : « Soit qu'on ne regarde l'espace que comme une relation résultant de l'existence d'êtres qui sont à une certaine distance les uns des autres (*a relation resulting from the existence of other beings at a distance*) ; soit que l'on prenne au sens littéral ces paroles du sage roi Salomon : *Les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir*, ou celles-ci, plus fortes encore, du philosophe inspiré saint Paul : *En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être*, ce que je laisse à chacun le soin d'examiner, il reste toujours que l'idée de l'espace est, comme je l'ai dit, entièrement distincte de celle du corps [2]. »

Ne peut-on pas supposer quelque chose de réel qui ne serait ni corps ni esprit et qui occuperait l'espace vide et séparerait les corps ? Ne peut-on pas appliquer à l'espace vide le mot *substance* qu'on emploie sans y mettre une idée claire et dont il est impossible de déterminer la signification ? Ne peut-on voir dans l'espace vide une simple relation de coexistence entre les corps, où serait d'ailleurs renfermée l'idée de distance ? Ne peut-on pas considérer l'espace vide comme l'attribut de Dieu ? Telles sont les quatre réponses successives faites par Locke à cette question que la distinction de l'espace et de la matière l'obligeait à poser et à examiner : Qu'est-ce que l'espace vide ?

Ces quatre réponses trahissent son embarras. Il ne s'est arrêté à aucune d'elles, ce qui prouve qu'aucune d'elles ne lui a paru exempte de difficultés. Toutes eussent fait sourire Descartes et Spinoza. Ils auraient probablement jugé les deux premières indignes de leur attention. N'était-il pas ridicule de supposer l'existence d'êtres dont on ne pouvait avoir aucune idée, puisqu'on n'avait d'idée que des corps et des esprits ? N'était-il pas ridicule d'interposer entre les corps ces êtres inconcevables ? N'était-ce pas évidemment contraire à la méthode de Locke ? Si le mot *substance* était synonyme d'*être* en général et, pouvait, à ce titre, convenir aux corps, aux esprits et à Dieu, avait-on le droit et n'était-il pas contradictoire de l'appliquer à ce qui n'était rien, quoi qu'on décidât

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. XII, ch. XIII, 17 et 18.

(2) *Ibid.*, ibid., ibid., 27.

d'ailleurs sur la question de l'unité de substance ? Quant à la troisième solution, ils y auraient montré sans peine un cercle vicieux, la relation de coexistence dont il s'y agissait reproduisant sous un autre terme — sous le terme *distance* — l'idée même d'espace qu'il y avait à définir et à expliquer.

Restait la quatrième solution, celle qui fait de l'espace vide un attribut de Dieu. C'était la plus simple et la plus claire ; elle était accessible à tous les esprits, elle rendait sensibles à l'imagination l'immensité, l'omniprésence et l'omniscience divines. Newton l'adopta, en fit le complément métaphysique de la nouvelle cosmologie qu'il substituait, d'après la méthode d'observation et d'expérience, à celle de Descartes. « Ne résulte-il pas des phénomènes, dit-il, qu'il existe un être incorporel, vivant, intelligent, partout présent, qui, dans l'espace infini, comme dans son sensorium, voit intimement et perçoit à fond les choses mêmes (*qui, in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat penitusque percipiat*), et les comprend tout entières par leur présence actuelle et immédiate en lui, ces choses dont les seules images, transmises par les organes des sens à notre faible sensorium (*in sensoriolo*), y sont vues et perçues par ce qui sent et pense en nous [1] ? » Ainsi établissait-il une connexion, à ses yeux nécessaire et indissoluble, entre les principes de la religion naturelle et l'atomisme renouvelé. Si cette connexion, qui satisfaisait à la fois la conscience religieuse et la science expérimentale, avait échappé aux anciens atomistes, c'est qu'ils n'avaient pu se former, dans la religion païenne, qu'une fausse et misérable idée des attributs divins [2].

Cette quatrième solution, avant d'être celle de Newton et Clarke, avait été celle de Morus, un correspondant de Des-

(1) *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, scholie général.

(2) Si les hommes raisonnaient conséquemment, dit Voltaire, Epicure et son apôtre Lucrèce auraient dû être les plus religieux défenseurs de la Providence qu'ils combattaient ; car en admettant le vide et la matière finie, vérité qu'ils ne faisaient qu'entrevoir, il s'ensuivait nécessairement que la matière n'était pas l'être nécessaire... Ils avaient donc dans leur propre philosophie, malgré eux-mêmes, une démonstration qu'il y a un autre Être suprême, nécessaire, infini, et qui a fabriqué l'univers. » *Dictionnaire philosophique*, art. *Athée*.)

Voltaire s'exprime inexactement quand il dit qu'Epicure et Lucrèce ne faisaient qu'entrevoir cette vérité : le vide et la matière finie. Le vide était, pour eux, une vérité reconnue certaine. Quant à la matière, ils admettaient qu'elle était disséminée partout et indéfiniment dans l'espace, nullement qu'elle formait un monde fini entouré d'un espace infini.

cartes. Pourquoi, disait Morus, Dieu ne serait-il pas la substance dont l'espace est l'attribut ? « Comment communiquerait-il le mouvement à la matière, comme il a fait autrefois, et qu'il le fait actuellement, selon vous, s'il ne touchait précisément la matière, ou du moins s'il ne l'avait autrefois touchée? ce qu'il n'aurait certainement jamais fait s'il ne se fût trouvé présent partout, et s'il n'avait rempli chaque lieu et chaque contrée. Dieu est donc étendu et répandu à sa manière ; par conséquent Dieu est une chose étendue[1]. »

Descartes n'eût pas manqué de répondre à Newton, comme il avait fait à Morus : que, « par un être étendu on entend quelque chose qui tombe sous l'imagination » ; que « dans cet être on peut distinguer par l'imagination plusieurs parties d'une grandeur déterminée et figurée, dont l'une n'est point l'autre » ; que « l'on n'en saurait dire autant de Dieu ni de notre âme, car ni l'un ni l'autre ne sont du ressort de l'imagination, mais simplement de l'intellection ». « Je suis surpris, eût-il ajouté, qu'avec toute votre pénétration, et voyant d'ailleurs que vous ne sauriez nier que tout espace ne soit rempli de quelque substance, puisqu'il a réellement toutes les propriétés de l'étendue, vous aimiez mieux dire que l'étendue divine remplit l'espace où il n'y a nul corps, que d'avouer qu'il ne peut y avoir absolument d'espace sans corps ; car cette prétendue extension de Dieu ne saurait être en aucune manière le sujet de propriétés véritables que nous apercevons distinctement en tout espace ; car enfin Dieu ne peut tomber sous l'imagination, on ne peut distinguer en lui des parties qui soient figurées et qu'on puisse mesurer[2]. »

Le langage qu'eût pu tenir Spinoza à Newton et à Clarke eût été très différent. Votre Dieu, dont l'espace est le sensorium, leur eût-il dit, ressemble fort au mien qui est à la fois *res cogitans* et *res extensa*. Son immensité est réelle et positive comme celle du mien. Les parties de cette immensité qu'il a, dites-vous[3], rendues solides, impénétrables, pour en former

(1) *Lettre de Morus à Descartes* (11 décembre 1648).

(2) *Réponse de Descartes à Morus* (5 février 1649).

(3) « On pourrait, disait Newton, se former en quelque manière une idée de la création de la matière, en supposant que Dieu eût empêché, par sa puissance, que rien ne pût entrer dans une certaine portion de l'espace pur, qui, de sa nature, est pénétrable, éternel, nécessaire, infini ; car, dès-là, cette portion d'espace aurait l'impénétrabilité, l'une des qualités essentielles à la matière : et comme l'espace pur est absolument uniforme, on n'a qu'à supposer que Dieu aurait communiqué cette espèce

les corps, ont en lui leur être, puisque leur étendue est la sienne : sont-elles bien différentes de ce que j'appelle modes ? Vous n'osez dire, comme Morus, qu'il est étendu, et cette répugnance pour un mot me semble fort puérile. Mais soyez sûrs qu'on lui fera les mêmes objections qu'au mien, savoir, d'avoir longueur, largeur et profondeur et d'être divisible à l'infini, et qu'on ne vous écoutera pas, quand vous soutiendrez, comme moi, que l'étendue infinie n'a pas les mêmes propriétés que l'étendue finie. Revenant au système des anciens atomistes, vous remplissez de Dieu leur Vide, qui n'était que néant ; en quoi vous suivez la raison. Mais pourquoi réduisez-vous leur Plein à des proportions ridicules ? Pourquoi ne prenez-vous pas leur Nécessité qui produit et détruit sans cesse, et depuis toujours, et partout dans l'espace, les divers assemblages d'atomes ? Si vous ne donniez pas à Dieu une liberté arbitraire et à son activité un commencement ; si vous n'épuisiez pas cette activité dans une pauvre création finie, surgissant tout à coup comme une petite île au milieu d'une mer sans bornes ; si votre atomisme, comme celui des anciens, voulait se passer des causes finales, nous serions, en vérité, bien près de nous entendre.

Il y avait une cinquième solution, à laquelle n'avait pas songé Locke, et qui était cependant bien plus opposée à l'unité de substance, bien plus décisive contre le spinozisme, que la conception newtonienne de l'espace. C'était la théorie de l'étendue intelligible. On n'a pas vu — ni à la fin du XVIIe siècle (Arnauld, Régis, Locke), ni au XVIIIe (Voltaire, d'Alembert, Condillac), ni au XIXe (Cousin et ses disciples) — que cette ingénieuse théorie apportait, avant l'esthétique transcendantale de Kant, à la distinction de l'espace et de la matière, c'est-à-dire à la nouvelle cosmologie, au nouvel atomisme, sa vraie base rationnelle et philosophique, en détruisant *a priori*, dans son principe même, venu de Descartes, la nécessité spinoziste d'une substance étendue, éternelle et infinie.

Sur quoi reposait cette nécessité ? Sur le caractère représentatif de l'idée d'étendue. Il faut, dit Mairan, qu'à l'idée d'étendue corresponde un objet, un idéat, une étendue substance en Dieu ou hors de Dieu ; si l'idée qui nous représente

d'impénétrabilité à une autre pareille portion de l'espace, et cela nous donnerait, en quelque sorte, une idée de la mobilité de la matière, autre qualité qui lui est aussi très essentielle. » (Voyez l'*Essai sur l'entendement* de Locke, trad. française de Coste, liv. IV, ch. x, 18, note du traducteur.)

l'étendue comme existante, éternelle et infinie, qu'elle soit en Dieu ou hors de Dieu, n'a nulle réalité objective, que devient le grand principe sans lequel il ne faut plus raisonner, que nous devons assurer d'une chose ce qui est clairement renfermé dans l'idée qui nous la représente? Voilà l'argument spinoziste. Entendons la réponse de Malebranche :

Dieu est esprit. Nous ne pouvons lui reconnaître qu'un attribut, la pensée, en comprenant sous ce mot entendement et volonté. Nous lui reconnaissons cet attribut, en nous élevant de notre pensée, à nous, qui a commencé, à une pensée souveraine qui a dû précéder et produire notre être pensant. Dans cet attribut divin, la pensée, est comprise l'idée d'étendue, l'étendue intelligible. Ainsi, ce n'est pas l'étendue qui est en Dieu, c'est l'idée d'étendue. Eh bien, je nie que cette idée d'étendue, qui est en lui, et à laquelle rien en lui d'étendu ne correspond, représente toujours et nécessairement une réalité hors de lui. Si je suppose — et rien ne m'empêche et tout m'oblige de le supposer — que Dieu est volonté, et que cette volonté a créé tous les êtres, je puis et je dois naturellement croire que sur cette idée d'étendue a été créé le monde matériel, avec tous les corps qu'il renferme. Cette idée d'étendue, ayant préexisté à toute substance étendue, ne pouvait, avant la création, correspondre à un idéat réel ; elle ne représentait donc, avant la création, qu'une simple possibilité. On est donc fondé à dire qu'elle représente un idéat réel ou un idéat purement et simplement possible[1] ; il n'est donc pas nécessaire que l'idéat réel qu'elle représente actuellement soit comme elle infini. L'idéat réel, c'est la matière ; l'idée de matière possible, de corps possibles, c'est l'espace vide. Il est bien vrai, comme le dit Newton, que l'espace vide peut être considéré comme attribut de Dieu ; mais Newton, et c'est son erreur, en fait une chose en soi, à laquelle il ne peut refuser les propriétés géométriques de la matière. Je tiens, moi, que c'est une idée ; et c'est seulement comme idée qu'il peut con-

[1] Remarquons que, selon Malebranche, l'essence n'est séparable de l'existence que lorsqu'il s'agit des êtres créés. L'essence de la matière nous est donnée sans son existence, parce que nous la connaissons par une idée-modèle qui préexiste à la création et qui, partant, ne renferme qu'une simple possibilité. Il n'en saurait être de même de l'essence de l'être premier, indépendant et incréé. Elle ne peut nous être donnée sans son existence réelle et actuelle ; car la distinction du réel et du possible n'étant que celle de ce qui est créé et de ce qui peut l'être, il serait, dans la théorie malebranchiste des idées, absurde de dire qu'une idée représente l'être incréé comme simplement possible.

venir à une substance simple telle que Dieu. L'idée est éternelle; mais l'idéat peut avoir commencé, et il convient qu'il ait commencé; car il faut que la créature porte le caractère essentiel de la dépendance. L'idée est inépuisable, infinie; mais l'idéat peut avoir des bornes, et il convient qu'il ait des bornes : car il ne faut pas qu'il soit confondu avec les personnes divines, nécessairement engendrées. Mais si l'étendue matérielle peut et doit avoir des bornes, il faut que l'espace immense que l'on imagine au delà soit vide, c'est-à-dire purement idéal ; et s'il peut exister un espace vide immense au delà du monde, il peut bien y avoir aussi à l'intérieur du monde, entre les corps, entre les particules d'un même corps, des espaces vides plus ou moins grands, lesquels ne sont, eux aussi, qu'idéaux. Ma théorie de l'étendue intelligible m'assure que Descartes se trompe, en ce qu'il dit : d'une part, que l'on ne peut imaginer au delà de l'univers des espaces qui ne « contiennent un corps indéfiniment étendu » ; d'autre part, que « deux corps s'entre-touchent nécessairement quand il n'y a rien entre eux deux ». « Je puis concevoir la boule A, et elle peut exister toute seule. — Non, dirait Spinoza ; cette boule serait infinie : car qu'est-ce qui la terminerait? — Rien, lui dirai-je. Car, pour la terminer, il ne faut rien : il suffit qu'elle soit telle qu'elle est. La rondeur de la boule n'appartient qu'à la boule, et ne dépend nullement de ce qui l'environne ; que ce soit de l'air ou rien, c'est la même chose. »

Si Malebranche se fût rendu compte de la contradiction inhérente à l'infini de grandeur réalisé, sa réponse à Mairan eût été logiquement plus complète et plus forte. L'idée d'étendue sans bornes, eût-il dit, ne peut avoir, ni en Dieu, ni hors de Dieu, d'idéat correspondant, par cette seule raison, qui dispense d'en chercher d'autres, qu'en Dieu, comme hors de Dieu, l'infini de grandeur réalisé est un concept chimérique. Elle ne peut donc être qu'une idée de possibilités indéfinies, que l'idée d'un monde dont les bornes peuvent toujours être reculées, mais qui ne peut être créé, réalisé qu'avec des bornes. Et ainsi l'immensité divine ne peut être conçue que comme une puissance dont les bornes ne sont pas assignables, qui les recule autant qu'elle veut, mais qui doit toujours et nécessairement s'en donner dans ses créations.

Mais, si Malebranche s'était rendu compte de la contradiction inhérente à l'infini de grandeur réalisé, ce n'est pas seulement l'immensité de la substance étendue qu'il eût niée,

c'est la réalité objective de l'attribut étendue en toute substance. Il ne se fût pas borné à subordonner à la révélation, à la foi catholique, la certitude de l'existence des corps ; il eût déclaré l'existence des corps logiquement impossible. Ce n'est pas seulement l'espace vide, c'est aussi le plein, qui eût été, à ses yeux, purement idéal.

Il nous reste à parler d'un dernier point où s'accuse d'une manière frappante, où s'achève, peut-on dire, l'opposition radicale du spinozisme et du malebranchisme. C'est la théorie de la connaissance de l'âme.

Selon Spinoza, en cela conséquent à ses vues aprioriques sur le caractère nécessairement représentatif des idées, et sur l'application nécessaire de la loi d'inertie au mental comme au physique (tendance à persévérer dans son être), nous pouvons avoir une connaissance rationnelle, déductive, mathématique, de l'âme et de ses propriétés. Cette connaissance, il la construit et l'expose par définitions, théorèmes, corollaires et scholies dans les 2e et 3e parties de l'*Ethique*.

Selon Malebranche, au contraire, la connaissance de l'âme est purement expérimentale. Elle ne saurait être rationnelle, parce que nous n'avons pas de l'âme, de ses propriétés et de leurs rapports une idée claire qui nous les représente, comme nous avons une idée claire qui nous représente le corps et ses propriétés, c'est-à-dire l'étendue, les figures et les mouvements. Nous ne percevons les modifications de notre esprit que par conscience ou sentiment intérieur. Cela veut dire que nous les percevons comme des faits qui restent ensuite associés dans la mémoire, mais que nous n'en concevons pas la liaison rationnelle et la mutuelle dépendance; que nous ne les voyons pas en Dieu, c'est-à-dire dans une idée archétype où elles seraient renfermées nécessairement et d'où il n'y aurait qu'à les déduire. Aussi Malebranche répond-il à Mairan que la forme de démonstration mathématique ne peut être, en psychologie, qu'une vaine et trompeuse apparence. En lisant le *Onzième Eclaircissement*, on voit combien il était, sur cette question, éloigné des cartésiens et de Spinoza, et pour des raisons excellentes qui ne semblent pas avoir été mieux comprises de notre temps que du sien :

« Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il suffit de consulter l'idée qui le représente pour reconnaître les modifications dont il est capable. Nous

voyons clairement qu'il peut être rond, carré, en repos, en mouvement...

« Mais certainement nous n'avons point d'idée de notre esprit qui soit telle que nous puissions découvrir en la consultant les modifications dont il est capable. Si nous n'avions jamais senti ni plaisir, ni douleur, nous ne pourrions point savoir si l'âme serait ou ne serait pas capable d'en sentir. Si un homme n'avait jamais mangé de melon, vu de rouge ou de bleu, il aurait beau consulter l'idée prétendue de son âme, il ne découvrirait jamais distinctement, si elle serait ou ne serait pas capable de tels sentiments ou de telles modifications...

« Pour s'assurer si les qualités sensibles sont ou ne sont pas des manières d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétendue de l'âme. Les cartésiens même consultent, au contraire, l'idée de l'étendue ; et ils raisonnent ainsi : la chaleur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étendue ; car l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements. Or, il n'y a que deux genres d'êtres : des esprits et des corps. Donc, la douleur, la chaleur, la couleur et toutes les qualités sensibles appartiennent à l'esprit...

« On peut dire que l'on a une idée claire d'un être et que l'on en connaît la nature, lorsque l'on peut le comparer avec les autres dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entre elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres et des parties de l'étendue, parce qu'on peut comparer ces choses entre elles... Mais on ne peut comparer son esprit avec d'autres esprits, pour en reconnaître clairement quelque rapport ; on ne peut même comparer entre elles les manières d'être de son esprit, ses propres perceptions. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur ; ou, pour ne parler que des manières d'être du même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet...

« Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons, que l'octave, par exemple, est double, la quinte comme 3 à 2, la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connaître ces rapports par le sentiment que j'en ai. Si je sais que l'octave est double, c'est que j'ai appris par expérience

qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée tout entière, on la pince ensuite après l'avoir divisée en deux parties égales ; c'est que je sais que le nombre des vibrations est double en temps égal, ou quelque chose de semblable ; c'est que les tremblements de l'air, les vibrations de la corde, même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires, et qu'on connaît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde et ses parties, comme aussi entre les vitesses des différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les sons en eux-mêmes, ou en tant que qualités sensibles et modifications de l'âme[1]. »

Ainsi, dans toutes les solutions qu'elle apporte, la métaphysique de Malebranche apparaît clairement comme antispinoziste. Ce n'était pas seulement la cosmologie expérimentale qu'elle justifiait à la fin du XVII[e] siècle, c'était aussi la psychologie positive, c'est-à-dire la science des sensations, des sentiments et des inclinations de l'homme traitée par la méthode *a posteriori* et indépendamment du concept obscur de la substance spirituelle. Certes, Malebranche n'avait aucun doute sur la nature de l'âme ; mais il tenait que cette nature « ne se découvre pas d'une simple vue », et qu'il faut « raisonner » pour ne pas la confondre avec celle du corps. Faisons, disait-il, justice à tout le monde : si l'on avait une idée claire de l'âme, on la distinguerait aussi facilement, aussi nécessairement du corps que l'on distingue un nombre d'un autre et un cercle d'un carré ; et la confusion d'où naît le matérialisme serait impossible. C'était selon lui, la connaissance expérimentale des opérations de l'entendement et de la volonté qui conduisait à la vraie notion de l'âme ; ce n'était pas de la notion de l'âme, considérée *a priori*, que l'on pouvait tirer la connaissance des opérations de l'entendement et de la volonté.

F. PILLON.

(1) *Onzième éclaircissement sur la Recherche de la vérité*. Voyez aussi *Réponse de Malebranche au livre des vraies et des fausses idées*, ch. XXIII.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE
FRANÇAISE
DE L'ANNÉE 1894

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE
ET
PHILOSOPHIE DES SCIENCES

ARRÉAT (Lucien). — **Mémoire et imagination : peintres, musiciens, poètes et orateurs** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; VII-171 p.).

Les peintres, les musiciens, les poètes et les orateurs ont entre eux des affinités et se distinguent des autres catégories sociales, en un mot, forment un groupe naturel, par les caractères que présentent chez eux la mémoire et l'imagination. Ce sont ces caractères que M. Arréat s'est proposé d'étudier en ce volume.

Une des acquisitions les plus importantes et les plus fécondes de la psychologie expérimentale, c'est la distinction de plusieurs espèces de mémoires : mémoire des images, mémoire émotionnelle ou affective, mémoire intellectuelle. Les images n'étant que des sensations réveillées se rapportent aux divers sens ; « l'acte de mémoire implique toujours le réveil de sensations et perceptions qui sont afférentes à la vue, à l'ouïe ou au toucher (p. 2). » En la mémoire d'images qui, chez tout individu, est la base de la vie mentale, il y a trois mémoires différentes : mémoire motrice ou des images tactiles, mémoire visuelle, mémoire auditive. Ces trois mémoires s'allient et se combinent de diverses manières, selon les individus et selon les groupes professionnels et sociaux auxquels les individus appartiennent. Il y a plusieurs sortes d'imaginations comme il y a plusieurs genres de mémoire ; à chaque mémoire spéciale corres-

pond une imagination spéciale[1]. L'imagination a pour fondement la mémoire : mais elle n'y prend pas toute sa force. La mémoire lui fournit les matériaux ; mais la mise en œuvre dépend du tempérament et de l'hérédité.

Dans le groupe naturel que forment les peintres, les musiciens, les poètes et les orateurs, M. Arréat étudie successivement la mémoire motrice, la mémoire visuelle, la mémoire auditive, la mémoire émotionnelle et la mémoire intellectuelle. Les cinq premiers chapitres sont consacrés à ces différentes mémoires. Ce sont, à nos yeux, les plus intéressants de l'ouvrage. Ils abondent en observations curieuses qui paraissent appuyées sur des faits probants. L'auteur remarque que chez l'artiste (peintre, musicien, poète, orateur même) la mémoire intellectuelle est faible, tandis que les trois mémoires des images et la mémoire émotionnelle sont fort développées. Nous citons :

« L'artiste est amené à transposer continuellement ses états intellectuels en états émotionnels, et ajoute à une disposition native par la longue pratique de son art. Peintres et musiciens sont des natures réceptives, et par leur docilité aux impressions du dehors, par la vivacité de leurs réactions, ils se montrent les plus féminins des hommes...

« Au point de vue intellectuel, les poètes ne sont pas très différents. Nous ne les voyons pas plus curieux de science que les peintres. Un Léonard, un Gœthe, restent des exceptions...

« Vanterons-nous dans Hugo le penseur, le voyant qu'il a voulu être ? Il en faut beaucoup rabattre... On reste frappé, en le lisant, de sa soumission à des idées héritées, qui s'allient étrangement à la plus vague métaphysique jacobine, et, pour tout dire, de son infécondité philosophique...

« Certains romanciers modernes se jugent mieux qualifiés que les poètes pour réaliser dans leurs ouvrages l'étude scientifique de l'homme et de la société. Mais leur critique est aussi insuffisante, à l'ordinaire, que leur savoir est inexact...

« Les peintres, les musiciens restent, à peu près tous, des indifférents en matière sociale. Le goût de l'action, quand leur nature contemplative ne l'a pas détruit chez les poètes, a rarement un effet utile dans les affaires publiques... Leur prétention à une haute influence, — on l'a vu pour Lamartine, surtout pour Hugo, — dénonce seulement l'illusion qu'ils se font sur la valeur intellectuelle de leurs

(1) Nous avons, il y a douze ans, appelé l'attention, dans la *Critique philosophique*, sur les diverses espèces de mémoires et d'imaginations, et sur les conditions dans lesquelles l'une d'elles peut devenir prédominante. « Au livre si intéressant de M. Victor Egger, écrivions-nous en 1883, il manque un chapitre sur l'*Ecriture intérieure* (idéographique et alphabétique) et sur le rôle qu'elle joue à côté et au détriment de la parole intérieure. » (Voyez *Critique philosophique*, 1e série, t. XXIV, p. 22, 40 et 46.)

procédés, et leurs actes soulignent, en général, la faiblesse qu'ils avaient voulu dissimuler...

« Les éloquents, les vrais acteurs de tribune, deviennent rarement de grands politiques. Quelques hommes d'État ont eu par surcroît de l'éloquence. Aux uns, les succès d'émotion ; aux autres, le gouvernement réel. Qu'on mette en parallèle Fox et le second Pitt, ou encore Vergniaud et Mirabeau (ch. V, p. 89 et suiv.) ! »

Les vues générales de M. Arréat sur la mémoire et l'invention intellectuelles des artistes nous paraissent très exactes et nous souscrivons à la plupart des jugements particuliers où il en montre l'application. Il en est un cependant contre lequel nous devons protester. Il semble faire de Gambetta un artiste, un acteur de tribune, disant qu'on devinait « une courte préparation aux affaires sous les brillants de sa faculté maîtresse (p. 95) ». Selon nous, Gambetta était un homme d'État, dont l'instruction économique, administrative et politique était peut-être insuffisante, mais pour qui certainement l'éloquence n'était qu'un moyen d'action, et d'action très raisonnée, très méthodique.

BEAUNIS (G.), BINET (ALFRED). — **L'Année psychologique** (in-8°, Félix Alcan[1].)

Nous signalons et recommandons à nos lecteurs cette revue annuelle des travaux de psychologie expérimentale. Elle est publiée par les savants directeurs du Laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne, MM. G. Beaunis et A. Binet, avec la collaboration de MM. Ribot (du Collège de France), Flournoy, directeur du Laboratoire de psychologie de Genève, Delabarre, professeur de psychologie à l'Université de Rhode Island (Amérique), Weeks, membre du Collège de Harvard, Victor Henri, attaché au Laboratoire de M. Wundt à Leipzig, Philippe et Courtier, chefs des travaux au Laboratoire de psychologie de Paris, Bourdon, maître de conférences à la Faculté de lettres de Lille, etc.

Elle se compose des quatre parties suivantes :

Première partie. — Compte rendu aussi complet que possible des différents travaux de psychologie parus en tous pays pendant l'année 1894 ; diagrammes, figures, tables. Les principales questions traitées sont : 1° Le système nerveux ; 2° les sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat et du goût, les sensations musculaires, les sensations de vertige, etc. ; 3° la mémoire, l'association des idées et la paramnésie ; 4° l'attention ; 5° le sens du temps et le rythme ; 6° la psychométrie et la psychophysique ; 7° le raisonnement, la volonté, la personnalité ; 8° les illusions, les hallucinations,

(1) Prix d'achat : 10 francs ; prix de souscription : 7 francs (plus les frais de poste). Les souscripteurs doivent adresser leur envoi par mandat-poste à M. Binet, directeur du Laboratoire, à la Sorbonne, Paris.

les rêves, l'audition colorée, etc. ; 9° le plaisir, la douleur, les émotions, l'esthétique ; 10° la psychologie des enfants et la pédagogie ; 11° les nouveaux traités de psychologie ; 12° questions philosophiques.

Deuxième partie. — Index bibliographique de plus de 1 200 numéros, contenant l'indication de tous les travaux parus en 1894 et intéressant l'histologie, l'anatomie, la physiologie du système nerveux de l'homme et des animaux, la pathologie mentale et nerveuse, la psychologie, la philosophie, la morale, la pédagogie.

Troisième partie. — Publication *in extenso* d'articles et de mémoires inédits avec planches, graphiques, tables, et représentant la majeure partie du travail du Laboratoire de la Sorbonne. Nous citerons : 1° Les recherches de MM. Binet et Passy sur la psychologie des auteurs dramatiques ; 2° les recherches de MM. Binet et V. Henri sur la mémoire des mots, des phrases et des idées chez les enfants ; 3° les études de M. Flournoy sur l'audition colorée, sur le milieu psychologique, sur les illusions de poids ; 4° la vaste enquête de M. Delabarre sur l'état actuel de la psychologie en Amérique, etc., etc.

Quatrième partie. — I. Variétés contenant l'indication des observations, expériences, instruments nouveaux pouvant servir à la psychologie. II. Nécrologie.

BERKELEY. — ŒUVRES CHOISIES, traduites de l'anglais par *G. Beaulavon* et *D. Parodi*, t. I : **Essai d'une nouvelle théorie de la vision ; Dialogues entre Hylas et Philonoüs** (in-8°, Félix Alcan ; XXVIII-284 p.).

Cette nouvelle traduction française des *Œuvres* de Berkeley a sa place marquée dans la bibliothèque de tous ceux qui étudient et enseignent la philosophie. Elle nous paraît à la fois exacte et élégante. Elle donne les passages supprimés ou ajoutés d'une édition à l'autre ; en quoi elle présente un très grand intérêt.

Nous indiquerons le paragraphe 160 de l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision :* la plus grande partie en a été retranchée dans la dernière édition anglaise et ne se trouve pas dans la traduction française de 1734. Berkeley exprimait la crainte que ses idées nouvelles sur l'étendue abstraite et sur l'étendue visible, éloignées « de la route ordinaire de la géométrie », ne le fissent accuser de présomption », et en même temps l'espérance que la vérité en serait reconnue, après examen sérieux, ce qui diminuerait, sans doute, « la réputation » de certaines découvertes mathématiques nouvelles et anciennes, et ferait tomber « la grande ardeur avec laquelle les hommes se livrent à l'étude d'une géométrie abstraite et subtile (p. 107) ».

Un passage encore plus digne d'attention et plus important est

celui qui a été ajouté, dans la dernière édition anglaise, au troisième Dialogue entre Hylas et Phylonoüs, et qui ne se trouve pas dans la traduction française de 1750. Berkeley y met dans la bouche d'Hylas les objections que doit plus tard opposer Hume à l'existence de la substance spirituelle. « Vous admettez, fait-il dire à Hylas, qu'il y a une substance spirituelle, quoique vous n'en ayez point d'idée, tandis que vous niez qu'il puisse exister quelque chose comme une substance matérielle, parce que vous n'en avez aucune idée. Est-ce là un procédé correct ? Pour être conséquent, vous devez ou admettre la *Matière*, ou rejeter l'*Esprit* (p. 232). » A quoi Philonoüs répond : « Je n'ai aucune intuition immédiate de la Matière ; et je ne puis pas non plus de mes sensations, idées, notions, actions, ou passions, inférer médiatement une substance dépourvue de pensée, de perception et d'activité, — je ne le puis ni par une déduction vraisemblable, ni par une conséquence nécessaire. Au contraire, l'existence de mon moi, c'est-à-dire de ma propre âme, de mon intelligence ou de mon principe pensant, j'en ai une connaissance évidente par réflexion... J'ai une notion de l'Esprit, quoique je n'en aie pas, à strictement parler, une idée. Je ne le perçois pas comme une idée, ni par le moyen d'une idée, mais je le connais par la réflexion (p. 233 et suiv.). »

Dans uns introduction sur la vie et l'œuvre de Berkeley, les traducteurs remarquent, avec raison, que l'immatérialisme était la conclusion vers laquelle tendaient également, malgré des divergences profondes, l'empirisme anglais et le rationalisme cartésien. Mais ils se trompent gravement lorsqu'ils prêtent à Spinoza (il est vrai avec un *peut-être* qui marque le doute) la même tendance idéaliste qu'à Malebranche. Rien de plus éloigné de la vision en Dieu que le panthéisme spinoziste.

BINET (ALFRED). — **Introduction à la psychologie expérimentale** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 146 p.).

Ce livre est une œuvre collective. M. A. Binet l'a écrit avec la collaboration de MM. Philippe, Courtier et V. Henri. Il a pour objet d'indiquer et de faire comprendre le caractère de la psychologie expérimentale, de définir les méthodes principales qu'elle emploie, le domaine où elle exerce ses recherches. Un premier chapitre nous donne des détails intéressants sur les divers laboratoires psychologiques. Le chapitre II est consacré aux méthodes psychologiques. Une distinction précise y est établie entre les méthodes d'expérimentation et les méthodes d'observation. Le chapitre III fait connaître les expériences pratiquées sur les sensations. Le but qu'on s'y propose est de « découvrir les relations qui existent entre les différentes sensations et les excitations qui les provoquent (p. 33) ».

Deux méthodes sont employées pour atteindre ce but : la méthode des plus petites différences perceptibles, et celle des cas vrais ou faux. Dans le chapitre IV, nous passons aux expériences psychologiques faites sur les mouvements, lesquelles consistent « à établir des relations entre les mouvements qui se produisent, qu'on voit et qu'on enregistre, et les états de conscience multiples qui sont la cause initiale de ces mouvements (p. 46) ». Le chapitre V traite de la mémoire et des méthodes d'expérimentation que M. Binet y applique. Il y en a quatre : la méthode de description, la méthode de reconnaissance, la méthode de reproduction et la méthode de comparaison. Les expériences sur les associations d'idées forment la matière du chapitre VI. M. Binet fait remarquer que dans ces expériences, « le contrôle s'exerce rarement (p. 97) », ce qui diminue la valeur scientifique des résultats qu'elles donnent. Le chapitre VII s'occupe des recherches de psychométrie, c'est-à-dire des moyens par lesquels on mesure la vitesse, la durée exacte d'un phénomène de conscience. L'auteur indique le dispositif général des expériences, les phénomènes de conscience dont on peut mesurer le temps, les enseignements qu'on peut tirer de cette étude. Selon lui, la mesure de la durée dans la psychométrie, est « un moyen servant à analyser un certain nombre de phénomènes mentaux, l'attention, le jugement, l'adaptation, l'exercice, la fatigue, etc. (p. 130) ». Dans le chapitre VIII sont exposées les méthodes d'observation comprenant l'introspection personnelle et l'introspection comparée. Celle-ci est indispensable pour rectifier les erreurs provenant des idées préconçues et des généralisations illégitimes du psychologue qui se borne à l'introspection personnelle. Le chapitre IX forme la conclusion de l'ouvrage. M. Binet y insiste sur l'idée qui domine ses recherches. « Cette idée, c'est l'autonomie de psychologie expérimentale, qui s'est définitivement organisée en science distincte et indépendante (p. 146) ». Il a soin d'ajouter que, si la psychologie expérimentale est indépendante de la métaphysique, « elle n'exclut aucune recherche de métaphysique ».

Nous disons, nous, que la métaphysique ne peut que tirer profit des travaux de M. Binet et de l'esprit critique avec lequel il en détermine la portée. Rien ne serait moins philosophique que de les dédaigner. Toute science, — la psychologie comme les autres, — touche à la philosophie par ses premiers principes et ses dernières inductions. Et la psychologie, même constituée comme science naturelle, y touchera toujours de plus près que la physique, la chimie et la biologie.

BINET (ALFRED). — **Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs** (in-12, Hachette; VIII-364 p.).

Ce livre contient deux études très intéressantes : la première sur

la mémoire des calculateurs prodiges ; la seconde sur la mémoire des joueurs d'échecs qui jouent à l'aveugle.

Ce qui fait le calculateur prodige, c'est l'extraordinaire mémoire des chiffres. Des observations et des expériences que M. Binet a faites sur deux de ces calculateurs, Inaudi et Diamandi, il résulte que la mémoire des chiffres n'est pas chez tous de la même espèce, en d'autres termes, qu'ils ne calculent pas tous avec les mêmes images mentales. Chez Diamandi et chez le plus grand nombre, c'est la mémoire visuelle qui a pris un développement considérable. Chez Inaudi, c'est la mémoire auditive. « J'entends les nombres, dit-il, nettement, et c'est l'oreille qui les retient ; je les entends résonner à mon oreille, telle que je les ai prononcés, avec mon propre timbre de voix, et cette audition intérieure persiste chez moi une bonne partie de la journée (p. 64). » « On me demande, dit-il encore, si je vois les chiffres : comment pourrais-je les voir, puisqu'il y a quatre ans à peine que je les connais (il n'a appris à lire et à écrire que depuis quatre ans), et que bien avant cette époque j'ai calculé mentalement (p. 65). » Le témoignage d'Inaudi sur cette question importante est d'ailleurs confirmé par l'attitude qu'il prend dans ses exercices. « Si on veut lui présenter les nombres par écrit, dit M. Binet, il prend le papier et, revenant par un artifice très simple au procédé qui lui est le plus naturel, il prononce à haute voix les nombres écrits, de sorte qu'il se place à peu près dans les mêmes conditions que si les nombres lui avaient été communiqués par l'audition ; puis, lorsqu'il commence les opérations de calcul, il détourne les yeux des chiffres écrits, dont la vue, loin de servir à sa mémoire, ne ferait qu'embarrasser ses opérations (p. 65). »

Ainsi les observations et les expériences faites sur les calculateurs prodiges nous offrent une démonstration remarquable de la différence des mémoires et des types psychologiques. Inaudi appartient au type auditif. M. Binet remarque, à ce sujet, que l'existence d'un auditif pur doit être assez rare, le type auditif ayant les plus étroites connexions avec le type moteur. Inaudi prononce des chiffres et marmotte sans cesse pendant ses calculs ; il doit donc employer concurremment des images auditives et des images motrices d'articulation. Lequel de ces deux éléments prédomine? D'après le témoignage d'Inaudi, c'est l'image auditive ; le mouvement d'articulation n'intervient que pour la renforcer.

Par ses observations sur les joueurs d'échecs, M. Binet est amené à distinguer une mémoire visuelle spéciale qu'il appelle *abstraite* ou *géométrique*. C'est de cette mémoire visuelle, bien différente de celle des peintres, que se servent les joueurs d'échecs pour jouer à l'aveugle. « Elle est, dit notre auteur, le produit d'un travail d'abstraction ; elle résulte de la direction que le joueur donne à son attention ; si le joueur arrive à négliger forme et couleur, c'est

parce qu'il veut faire l'économie de ces représentations qui ne sont pas indispensables aux combinaisons (p. 311). » Et plus loin : « Le joueur regarde mentalement l'échiquier comme il a l'habitude de le regarder avec ses yeux ouverts, c'est-à-dire en négligeant tous les éléments qui ne sont pas nécessaires aux combinaisons de la pièce (p. 312). »

Les espèces réelles de mémoire se rapportent aux espèces réelles de sensations. M. Binet, qui se rend très bien compte du rôle de l'abstraction dans la perception sensible et dans l'imagination n'aurait pas dû, semble-t-il, considérer comme une mémoire particulière ce qui n'est qu'une application variable de la mémoire visuelle. Cette application ne laisse pas d'être fort curieuse. La mémoire ou imagination visuelle peut être, chez certains joueurs et sans doute aussi chez des mathématiciens et chez des philosophes, dépouillée de tout caractère sensible à ce point que les sujets ont peine à la considérer comme une vision mentale.

BOIRAC (EMILE). — **L'idée du phénomène** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 350 p.).

Notre collaborateur M. L. Dauriac rend compte de ce livre dans son étude sur le *Phénoménisme neutre*. Nous renvoyons à cette étude. Nous nous bornerons à dire quelques mots de la conclusion. Après avoir réduit l'espace, le temps et les rapports à des idées, et la substance à la conscience, M. Boirac voit la question de l'unité de conscience remplacer celle de l'unité de substance. Ce sera, dit-il, le problème du XXe siècle. Voici comment il le pose :

« A priori, il ne devrait exister qu'une Pensée unique, universelle, identique à la réalité totale, dans laquelle tous les phénomènes seraient sentis, tous les rapports seraient aperçus, et qui par cela même serait tout à la fois le Phénomène universel et la Substance universelle. Cette hypothèse nous semble doublement nécessaire, d'abord pour assurer la réalité des phénomènes et surtout des rapports étrangers à toute conscience humaine, ensuite pour empêcher que la nature ne s'en aille en poussière, pour faire que l'univers soit vraiment un.

« Or, tout au contraire, nous constatons que la réalité semble divisée et concentrée en une multitude de sphères distinctes et réciproquement impénétrables ; ces sphères, ce sont les différents esprits à l'image desquels nous concevons les autres substances, atomes ou monades. Cette multiplicité des Pensées partielles est-elle apparente, illusoire ? Ou est-ce, au contraire, l'unité de la Pensée totale qui est une fiction ? Ou, enfin, est-il possible de concilier cette multiplicité des sujets individuels avec l'unité du sujet universel (p. 346) ? »

Il nous paraît que le problème est posé depuis longtemps par les

philosophes idéalistes, et qu'ils n'ont pas attendu le XXe siècle pour essayer de le résoudre. M. Boirac indique trois solutions possibles. La première est le panthéisme idéaliste. La seconde est le multitudinisme idéaliste, ou le monadisme sans la monade divine. Par la troisième serait conciliée la multiplicité des sujets individuels avec l'unité du sujet universel. Mais l'expression *sujet universel*, employée ici plutôt que *sujet créateur* ou *esprit* suprême, implique, semble-t-il, que les sujets individuels font partie de l'unité divine, y sont renfermés, en sont les éléments. Cette troisième solution est-elle, au fond, bien différente de la première? Il y en a une quatrième, celle de Berkeley, le théisme idéaliste. Elle ne peut, il est vrai, satisfaire les philosophes qui sont infinitistes et déterministes; mais ceux qui ne le sont pas s'y portent naturellement, nécessairement. Ainsi le problème dont il s'agit se trouve lié à ceux de la liberté et de l'infini. De la solution de ces derniers dépend l'idée que l'on peut et que l'on doit se faire des rapports de la conscience divine avec les consciences dont se compose le monde. Et cette solution devient, selon nous, psychologiquement plus facile après que la critique idéaliste a éliminé la matière, l'espace en soi et la substance. Nous ne voyons aucune raison de la subordonner aux efforts et aux progrès que doit faire la science au siècle prochain.

CONTA (Basile). — **Théorie de l'ondulation universelle**, traduction et notice biographique par *D. Rosetti Tescanu*, avec une lettre-préface par *L. Buchner* (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine; XXII-216 p.).

Cet ouvrage posthume est consacré à l'étude de ce que l'auteur appelle *loi de l'ondulation universelle*, et qui n'est autre chose, dit-il, « que la loi de l'évolution un peu autrement comprise qu'elle ne l'a été jusqu'ici (*Préface*, p. XXI) ». Résumons cette théorie :

La métamorphose, selon Conta, est de l'essence de la matière. Elle résulte de la lutte des forces. Toutes les formes sont passagères : toutes naissent, durent un certain temps, puis disparaissent. Les formes naissent d'un certain équilibre des forces; elles disparaissent par la rupture de cet équilibre. Les formes se divisent en deux catégories : les formes *évolutives* et les formes *non évolutives*. Les premières croissent insensiblement et graduellement, depuis leur naissance jusqu'à un point culminant, puis décroissent de la même manière jusqu'à complète extinction. Les animaux, les végétaux, les planètes, etc., sont des formes évolutives. Les montagnes brusquement formées par des éruptions volcaniques sont des formes non évolutives. Les premières sont universelles; les secondes ne sont qu'accessoires. Toute forme évolutive suit, de sa naissance à sa mort, une certaine voie que l'on peut comparer à un demi-cercle : la courbe ascendante représente sa croissance, et la courbe descen-

dante sa décroissance. D'après cette comparaison, le mot *onde* peut servir à la désigner. Toute onde contient en soi d'autres ondes, et est renfermée elle-même dans une onde supérieure. De là l'expression *ondulation universelle*. Les ondes sont de deux sortes : *individuelles* et *partitives*. L'onde individuelle est celle qui représente l'évolution d'un être distinct et bien défini ; l'onde partitive, celle qui représente l'évolution d'une partie, d'un organe de l'être individuel. Conta voit des ondes individuelles dans les astres, les espèces végétales et animales, l'humanité, les races, les nations, les familles ; des ondes partitives dans les religions, les systèmes philosophiques, les systèmes scientifiques, les institutions politiques et sociales.

Tels sont les principes généraux de la théorie de l'ondulation universelle. L'auteur montre comment ils s'appliquent à la vie, à la génération spontanée, à l'adaptation, à l'hérédité, à l'origine des espèces. Pour lui, toutes les ondes individuelles sont des êtres vivants, et toutes les ondes partitives des mouvements vitaux. De là cette définition : « La vie est l'évolution onduliforme de la matière (p. 52). » Il tient, non seulement que la génération spontanée a été le mode primitif de production des organismes, mais « qu'elle a toujours existé et que, de nos jours encore, elle est en pleine activité (p. 57) ».

Le chapitre qui nous paraît le plus intéressant du volume est celui qui est consacré à l'origine des espèces. Conta est transformiste ; mais il ne croit pas que la sélection naturelle joue dans les modifications organiques le rôle que lui attribue Darwin. Elle n'explique pas les directions déterminées dans lesquelles ont toujours lieu les variations. Cette persistance de direction suppose une cause permanente, laquelle ne peut être que l'action du milieu. C'est le milieu qui *produit* et *dirige* les différenciations (p. 133). Il faut renverser la série des facteurs de l'évolution telle qu'elle est établie dans la théorie darwinienne : « L'action du milieu est la plus importante des causes de transformations organiques ; l'usage et le non-usage des organes viennent ensuite ; quant à la sélection naturelle, elle joue un rôle presque nul (p. 143). »

Nous croyons, comme l'auteur, qu'on se fait illusion en prenant la sélection naturelle pour un pouvoir actif ; que des causes accidentelles suscitant des modifications *dans tous les sens*, lesquelles sont ensuite triées par la sélection, ne suffisent pas pour expliquer l'origine des espèces. Cette critique du darwinisme, qui n'est pas nouvelle, est, à nos yeux, très juste. Mais nous ne comprenons pas que l'on donne au milieu le pouvoir de *diriger* les différenciations. Ce pouvoir est inhérent à l'organisme, sur lequel l'action du milieu est indirecte, comme l'avait bien vu Lamarck. La sélection naturelle le supprimait, mais en expliquant par les résultats nécessaires de la concurrence vitale le caractère téléologique apparent qu'il est

impossible de lui refuser. Et l'explication, quoique insuffisante, était ingénieuse. La simple action causale du milieu, qu'on peut invoquer pour tout, n'explique rien.

DANVILLE (GASTON). — **La psychologie de l'amour** (in-18°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; III-171 p.).

« L'amour est une entité émotive spécifique consistant dans une variation plus ou moins permanente de l'état affectif et mental d'un sujet à l'occasion de la réalisation — par la mise en œuvre fortuite d'un processus mental spécialisé — d'une systématisation exclusive et consciente de son instinct sexuel, sur un individu de l'autre sexe. » Telle est, selon M. G. Danville, la vraie définition de l'amour. On a ri de ces termes barbares, dont l'utilité scientifique était peut-être contestable. Cependant il faut dire que l'auteur, en les employant, n'a fait que parler le langage de la plupart des psycho-physiologistes français et étrangers. Ils sont d'ailleurs faciles à traduire dans la langue ordinaire, et les idées qu'ils expriment ne manquent pas de clarté.

Entité émotive spécifique veut dire sentiment irréductible à tout autre. — M. Danville soutient que l'amour est un sentiment *sui generis*, contre les psychologues qui, comme Bain et Spencer, le considèrent comme un agrégat plus ou moins complexe de sentiments hétérogènes. Il croit le prouver en alléguant le témoignage de la conscience. « L'individu, dit-il, a conscience qu'il est ou non amoureux, c'est-à-dire qu'il éprouve une nouvelle sensation spéciale, qu'il n'a jamais ressentie. Il lui est fort malaisé de la définir, sinon par des comparaisons dont il reconnaît lui-même qu'elles sont fort imparfaites (p. 65). »

Systématisation exclusive et consciente de l'instinct sexuel veut dire choix exclusif d'une personne entre toutes celles du même sexe comme objet du désir sexuel. — Selon notre auteur, l'exclusivisme absolu caractérise l'amour et le distingue de tout autre mode de manifestation de l'instinct sexuel. Parmi les formes que revêtent ces manifestations, il en est où le choix existe et que l'on confond avec l'amour. Mais elles en diffèrent en ce que la systématisation n'y est que relative, c'est-à-dire en ce que le choix n'y est pas absolument exclusif, et qu'il est déterminé, conditionné « par des causes banales, telles que les qualités de l'objet, et certaines dispositions normales, transitoires, ou anormales, permanentes, du sujet (p. 83) ». D'autre part, il s'agit, pour M. Danville, d'un choix conscient. Il oppose de sérieuses objections tirées des faits aux théories qui expliquent l'amour par « l'ingérence occulte d'une puissance inconsciente, poussant les êtres vers la procréation (p. 46) ».

Mise en œuvre fortuite d'un processus mental spécialisé veut dire que l'amour éclate tout à coup par la rencontre de la personne

réelle qui réalise l'idéal particulier de l'individu au point de vue sexuel. Cet idéal est une image synthétique qui se forme en l'esprit quand se développe l'instinct sexuel et qui y « demeure latente, ignorée de nous-mêmes, en raison de la non-conscience originelle de ses éléments (p. 162) ». En présence de la personne dont les attributs correspondent à cette image inconsciente, jaillit la conscience, la perception personnelle qui « constitue la révélation intense et subite de l'amour (p. 164) ». M. Danville ne voit rien que de normal en ce processus. Il combat l'opinion de ceux qui comme M. Pierre Janet, considèrent l'amour comme pathologique. Contre cette hypothèse il allègue deux arguments. Ce qui caractérise les perversions mentales, c'est leur inutilité. L'amour est utile, donc normal. Il est conforme aux lois du développement humain, donc il n'est pas une dégénérescence mentale.

Le livre de M. Danville est curieux ; mais aucune de ses thèses sur l'amour ne nous paraît établie d'une manière décisive. Nous doutons que l'amour soit un sentiment simple et irréductible, et, par suite, qu'il présente toujours le même mode de naissance et les mêmes caractères. Nous demandons si la biologie met une ligne de démarcation tranchée entre le normal et le pathologique ; si l'on peut vraiment trouver de l'utilité à ce phénomène rare, qui est ici séparé avec tant de soins des autres manifestations du désir sexuel ; si le progrès dans les relations de l'homme et de la femme n'est pas dû plutôt à l'évolution des sentiments moraux qu'au luxe dangereux de cette entité émotive.

DUMAS (Georges). — **Les états intellectuels dans la mélancolie** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 143 p.).

Ce livre, consacré à l'étude des associations d'idées des mélancoliques, est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur décrit les caractères de la mélancolie. Il y en a trois principaux. 1° Les états intellectuels sont subordonnés à l'état affectif : « le malade pense tristement parce qu'il est triste ; la mélancolie est le fait primitif, l'état général qui donne à toutes ses pensées le même caractère (p. 13). » Les états intellectuels qui se produisent résultent du besoin qu'éprouve le malade de s'expliquer son état affectif, de lui assigner une cause. 2° Le sentiment de ne pouvoir se décider, l'aboulie, est le second caractère principal de la mélancolie. Le malade conçoit un acte ; il essaye de l'exécuter ; mais il n'en a pas la force. Pour s'expliquer cette impuissance de sa volonté, il fait « des prodiges de logique puérile ou d'interprétation fantaisiste (p. 52) ». Si l'automatisme l'envahit au point que l'esprit ne peut coordonner autour d'un même centre ses éléments dissociés, il arrive, par le besoin de logique, au dédoublement : « il parle d'un

autre esprit qui le domine, qui le pousse, et c'est à celui-là qu'il attribue les actes absurdes qu'il ne peut revendiquer (p. 53) ». 3° Enfin, dans la mélancolie, il y a ralentissement de toutes les fonctions psychiques ; de là « la raréfaction des états intellectuels, la monotonie qui caractérise les dépressions mélancoliques (p. 76) » ; de là, par suite, « l'invasion lente du moi par l'état affectif, l'impossibilité où se trouve le malade de s'occuper d'autre chose que de lui-même et de sa douleur (p. 79) ».

Dans la seconde partie, M. G. Dumas traite de la nature et de l'origine de la mélancolie. Il en explique tous les phénomènes par la théorie de William James et de Lange, d'après laquelle l'émotion n'est que « la répercussion dans la conscience des mouvements organiques qui l'accompagnent (p. 85) ». « La mélancolie, dit-il, n'est jamais que la conscience de l'état organique (p. 110). » Et plus loin : « La mélancolie se résout en un complexus d'états purement intellectuels et non affectifs (p. 129). » Il a très bien vu que cette théorie paradoxale, qu'il adopte, exclut l'appétition comme phénomène mental spécifique ; ce qui doit suffire, croyons-nous, pour la faire écarter. Il convient d'ailleurs lui-même qu'elle n'est pas encore démontrée, et même qu'elle n'est pas démontrable. Autre chose est dire que des phénomènes moteurs, connus ou inconnus, correspondent à tous les phénomènes psychiques, autre chose faire de l'émotion une idée de phénomène moteur. Cette dernière opinion est d'esprit spinoziste. M. Dumas croit la trouver chez Descartes, qui, dit-il, « avait raison d'expliquer tous les états de l'âme par des modifications de la pensée (p. 129) ». Mais, pour Descartes, le mot *pensée* était un terme général où il comprenait non seulement les idées, mais encore les affections ; et il disait que, dans l'affection, l'âme ajoute quelque chose à l'idée, quelque chose qui n'est donc pas l'idée. Nous ne voyons pas qu'il ait considéré, comme le fait M. Dumas, les sensations, les images et les idées comme « les seuls éléments psychiques qui entrent dans la composition de l'esprit ». Ajoutons qu'un phénomène moteur ne saurait, à parler philosophiquement, être la cause non psychique d'un état psychique quelconque, parce qu'un phénomène moteur n'est pas une réalité existant en soi, indépendamment de la sensibilité et de la pensée. M. Dumas, qui, sans tenir compte de la critique idéaliste de l'étendue, semble revenir, par delà Kant, Hume, Berkeley, Leibniz, aux deux séries motrice et psychique de Spinoza, gouvernées, en leurs développements parallèles, par un déterminisme absolu, M. Dumas tire d'observations pathologiques très intéressantes une conclusion philosophique illégitime.

DUNAN (CHARLES). — **Théorie psychologique de l'espace** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 167 p.).

M. Dunan examine et discute, en ce volume, les diverses théories de l'espace. Les deux premiers chapitres sont consacrés à celles qui ont reçu les noms d'*empirisme* et de *nativisme*. Deux idées fondamentales caractérisent la théorie nativiste : la première, que nous percevons l'espace directement, et non par signes ; la seconde, que nous en percevons les parties, non pas successivement, mais simultanément, dans les limites du champ de la perception visuelle ou tactile. M. Dunan a adopté ces deux idées et produit, pour les défendre, des arguments qui nous semblent décisifs. Mais il distingue, avec toute raison, la question de l'intuition sensible de l'espace et la question de l'interprétation des images spatiales directement fournies par les sens. Il croit ainsi faire sa part à la théorie empiriste. En réalité, il prend, dans le débat, parti pour le nativisme ; car nous ne croyons pas que les nativistes méconnaissent et repoussent la distinction de l'intuition ou représentation de l'étendue, considérée en général, et des notions d'étendues déterminées. Cette distinction est très simple, et elle est nécessaire. Les notions d'étendues déterminées, comparées, mesurées résultent du travail de l'expérience qui les produit, les modifie, les corrige. Mais ce travail implique une intuition spatiale préalable ; il est impossible sans cette intuition. Comment pourrait-on s'en passer dans l'interprétation des signes fournis par les sens, si c'est précisément cette intuition, elle seule, qui donne l'espèce d'interprétation, de signification, qu'ils peuvent recevoir, la langue dans laquelle il faut les traduire ?

Quel est le sens qui perçoit originairement l'espace, chez un homme qui possède tous ses sens, avec un fonctionnement normal, c'est-à-dire chez un clairvoyant ? Cette question peut recevoir trois solutions différentes. Selon Berkeley, le sens originairement percepteur de l'espace est le tact. L'école empiriste anglaise attribue cette qualité au sens musculaire, mais en joignant aux sensations provenant de la locomotion du corps des sensations tactiles et même des sensations visuelles, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'étendue solide et délimitée par des contours, M. Dunan soutient que c'est la vue qui révèle l'espace à la conscience d'un clairvoyant. Il fait une vigoureuse critique des deux premières solutions. Nous citerons ce passage sur la théorie de Berkeley : « Elle implique qu'un adulte dont les yeux ont un fonctionnement normal ne voit point les couleurs les unes en dehors des autres, puisque les voir ainsi, c'est les voir dans l'espace ; qu'il ne les voit dans aucune direction, puisque la direction encore suppose l'espace ; qu'il ne les voit point étendues, qu'il ne voit aucun corps, puisque les corps sont néces-

sairement étendus (p. 53). » Il établit, contre l'école anglaise contemporaine, que, « si l'on n'admet pas que l'œil perçoive l'espace directement et par lui-même, il n'existe aucune hypothèse par où l'on puisse expliquer intelligiblement comment il le perçoit, fût-ce même d'une façon purement symbolique et purement illusoire (p. 83) ». Il montre, par des observations qui semblent concluantes que, chez le clairvoyant, « il y a réellement, comme le veulent les psychologues anglais, entre les sensations visuelles et les sensations tactiles un rapport de signe à chose signifiée » ; mais que « ce rapport est précisément l'inverse de ce que prétendent ces psychologues » ; c'est-à-dire que « ce ne sont pas les sensations visuelles qui rappellent les sensations tactiles ou musculaires, mais au contraire les sensations tactiles ou musculaires qui rappellent les sensations visuelles (p. 86) ».

Sur quelques points importants de la théorie de M. Dunan, nous aurions à faire de sérieuses réserves, notamment sur la manière dont il conçoit l'irréductibilité des espaces visuel et tactile. Il faut bien qu'il y ait quelque chose de commun à ces deux espaces, puisqu'il n'y a pour les aveugles-nés et les clairvoyants qu'une seule géométrie. M. Dunan le reconnaît ; mais ce quelque chose de commun se borne, dit-il, à des rapports, seul objet de la géométrie. Il devrait, peut-être, considérer que ces rapports communs aux deux perceptions spatiales supposent, comme l'a très bien vu Leibniz, l'analogie des termes qu'ils unissent, la correspondance des éléments de l'une (angles, lignes, etc.) aux éléments de l'autre, en un mot une similitude rationnelle des figures géométriques visuelles et des figures géométriques tactiles. C'est précisément cette similitude rationnelle qui, selon nous, constitue la forme apriorique des deux espèces de sensations.

DUPUY (Paul). — **De l'automatisme psychologique** (brochure in-8°, Bordeaux, imprimerie v° Cadoret ; 94 p.).

M. Dupuy ne veut traiter, en cette brochure, de l'automatisme psychologique qu'au point de vue de la science expérimentale. Il commence donc par écarter, comme métaphysiques et invérifiables : d'abord, l'hypothèse matérialiste, d'après laquelle la sensibilité ne serait qu'une simple modification ou transformation du mouvement, l'ensemble des choses étant régi par un seul et même dynamisme, l'énergie motrice et ses multiples métamorphoses (p. 8) ; ensuite, l'hypothèse idéaliste, d'après laquelle il n'existerait, à vrai dire, que des modes de la sensibilité, des impressions, des phénomènes intellectuels saisis par la conscience, la seule notion que nous puissions avoir du mouvement consistant dans nos propres représentations (p. 9) ; enfin, l'hypothèse de M. Fouillée, qui consent à reconnaître l'existence du mouvement, mais qui « ne voit dans les

phénomènes variés d'attraction entre les atomes, les molécules et les masses d'importance si diverse de la matière pondérable, que l'effet des appétits ou modes sensitifs qui ne se satisfont que par le contact, l'union mutuelle et plus ou moins intime de tous ces éléments (p. 11) ». Il estime sage d'accepter les distinctions que le témoignage de la conscience nous porte à faire. « Je supposerai, dit-il, que le mouvement, simple déplacement dans l'espace, est une chose, et que la sensibilité, d'où procède le psychisme, en est une autre. Je verrai dans le premier des manifestations multiples de l'énergie : actions chimiques, chaleur, électricité ; j'admettrai que la seconde n'en dérive en aucune manière, malgré son étroite connexité avec les phénomènes moteurs, depuis l'irritabilité originelle, et l'acte réflexe le plus élémentaire, jusqu'aux conceptions rationnelles de l'ordre le plus élevé (p. 12). »

Ainsi l'hypothèse dualiste est celle qu'adopte notre auteur ; à quoi nous n'avons rien à dire au point de vue de la science proprement dite, nous bornant à faire remarquer d'une part, que la philosophie ne peut s'y arrêter, et, d'autre part, qu'elle est obligée de prendre parti contre la première et la troisième hypothèse, où le mouvement est considéré comme quelque chose qui existe en soi, indépendamment de la sensibilité et de la pensée.

Selon M. P. Dupuy, la personnalité résulte « d'une cause d'évolution, à l'état latent dans le germe primitif, cause qui est la raison d'être du fonctionnement général (p. 6) ». Si l'unité est sentie, consciente, au point d'arrivée, c'est qu'elle existe au point de départ, à la base de l'édifice biologique. Aussi arrive-t-on, lorsqu'on suit le courant de la métamorphose évolutive, « à reconnaître et à constater l'identité de la personne, malgré les apparences contraires observées dans le moi conscient (p. 94) ». D'où cette conclusion, qu'en pathologie, les altérations de la personnalité n'ont qu'une valeur relative.

FERRERO (GUILLAUME). — **Les lois psychologiques du symbolisme** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; x-251 p.).

Ce livre nous présente une théorie des symboles fondée sur deux lois psychologiques : la loi de l'inertie mentale et la loi du moindre effort. Par *inertie mentale*, M. Ferrero entend qu'une sensation actuelle, impulsion reçue du dehors, est la condition de toute vie psychique, « le point de départ de la reviviscence des images, émotions et idées de toute espèce (p. 12) ». Par *loi du moindre effort*, il exprime le penchant de l'homme à employer les processus mentaux qui lui coûtent la moindre fatigue. « L'homme, dit-il, cherche à épargner le plus qu'il peut ce douloureux effort mental qui s'appelle attention. En réalité, un petit nombre seulement de ses idées est

l'effet de la réflexion volontaire et de l'attention concentrée ; toutes les autres sont le produit d'associations qui se sont établies inconsciemment peu à peu dans notre cerveau par l'effet des sensations que les phénomènes naturels produisent en nous (p. 16) ». Cette loi du moindre effort lui paraît rendre compte de la production et de la transmission de ces moyens de communication psychologique qui s'appellent symboles. Quel est l'objet du symbole ? C'est d'établir « entre certaines images et idées et certaines sensations un système d'associations mentales, par lequel on puisse, en provoquant la sensation, déterminer le retour de l'image ou de l'idée (p. 26) ». Eh bien, l'histoire montre que pour trouver les symboles dont il avait besoin, « l'homme a toujours employé les processus psychologiques qui lui coûtaient le travail le plus petit, même si la solution n'était que provisoire et très peu satisfaisante (p. 27) ».

L'auteur suit, dans les quatre premiers chapitres de son ouvrage, l'évolution des symboles intellectuels. Elle commence par les symboles mnémoniques qui sont les plus simples. Viennent ensuite les symboles pictographiques, les symboles métaphoriques et les symboles phonologiques. Les chapitres V, VI, VII, VIII et IX sont consacrés aux symboles émotifs, aux symboles de réduction, aux symboles mystiques, aux symboles de survivance, à l'atavisme et à la pathologie du symbole. Tous ces chapitres sont riches en exemples curieux et frappants qui permettent de saisir sans peine les caractères de ces différentes espèces de symboles. Le plus intéressant, selon nous, est celui qui traite des symboles *mystiques*. C'est le nom que donne M. Ferrero à ceux qui perdent leur valeur naturelle de signes pour prendre une autre valeur entièrement chimérique. Il les explique fort ingénieusement par les phénomènes psychologiques d'arrêt mental, d'arrêt émotionnel et d'arrêt idéo-émotionnel.

Nous n'avons rien à objecter à cette thèse générale que l'homme travaille et invente le moins possible, qu'il réduit au minimum ses efforts psychiques. Encore est-il qu'il travaille et invente, et que ses efforts ne sont pas nuls, puisque de ses inventions successives, ajoutées les unes aux autres, — si petites qu'elles soient, chacune prise à part, — est sorti tout le progrès de la civilisation morale et matérielle. Il faut donc qu'il y ait, en l'esprit humain, une faculté de rompre les habituelles associations et d'en créer de nouvelles, qui lutte contre la tendance conservatrice et misonéiste. Et c'est précisément cette faculté d'invention, d'innovation, qui, en permettant de varier et de compliquer les processus associatifs, a donné naissance aux symboles divers et qui a déterminé l'évolution du symbolisme. Sans cette faculté, la sensation actuelle aurait beau communiquer du mouvement moléculaire au cerveau, la vie psychique, bornée aux associations spontanées d'images et d'émotions, resterait très pauvre et très simple. On ne peut donc parler d'inertie mentale qu'en un sens relatif.

GODFERNAUX (André). — **Le sentiment et la pensée, et leurs principaux aspects physiologiques** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; xi-224 p.).

Rechercher et déterminer les rapports principaux qui existent entre le sentiment et la pensée, c'est-à-dire entre les phénomènes de la vie affective et ceux de la vie représentative : tel est l'objet de cet ouvrage. L'auteur suit, en cette étude, la méthode psycho-physiologique. Il examine d'abord s'il est possible de rencontrer soit le sentiment, soit la pensée à l'état isolé, s'il y a un moyen de dissocier ces deux ordres de phénomènes. Il croit trouver ce moyen dans la pathologie mentale. Quatre psychoses, la manie, la mélancolie, l'hypochondrie et l'extase lui paraissent réaliser « des dissociations graduelles du sentiment et de la pensée, en sorte que la diminution ou l'exagération de l'un de ces deux éléments de la vie consciente s'accompagne toujours chez l'autre de troubles correspondants et proportionnels (Introduction, p. VII) ». Dans la manie et dans l'hypochondrie, les éléments de la pensée défilent sans ordre dans la conscience. Dans la mélancolie et dans l'extase, c'est le sentiment qui subsiste seul. La pensée devient incohérente, quand le sentiment est en défaut ; elle tend à disparaître, quand le sentiment est en excès. « Il est ainsi permis d'estimer que le sentiment et la pensée se font équilibre dans la vie consciente normale, en sorte que sitôt que l'un s'exagère, l'autre diminue ; en d'autres termes, ils semblent être en raison inverse (p. 195). » M. Godfernaux a soin d'ajouter, — ce qui est sage, — « qu'il n'y a rien dans cette supposition qui ressemble à une loi ».

Après avoir montré le sentiment et la pensée dissociés, la pathologie mentale établit la relation causale qui existe entre l'un et l'autre. C'est dans le sentiment qu'il faut chercher la cause profonde de l'association des idées. En étudiant le délire chronique à évolution systématique, on voit « une succession toujours identique d'états affectifs différents se transcrire dans la pensée par des changements corrélatifs dans le mode de groupement des éléments de conscience (p. 60) ». Et cette relation s'explique et se précise par les phénomènes moteurs qui correspondent et aux états affectifs et à l'association des idées. « En remplaçant, dans les psychoses, l'état affectif par son équivalent moteur (exagération ou affaiblissement des inhibitions), nous nous trouvons sur la voie de l'interprétation des troubles de la pensée, l'incohérence dans l'association d'idées s'accompagnant d'une incohérence dans les actes (p. 200). » En outre, on remarque, dans le délire chronique, que le trouble moteur interne paraît agir « en cherchant à s'adapter, à produire des systématisations appropriées de mouvement », et que « ces phénomènes matériels correspondent assez exactement aux phénomènes psychiques ».

La conclusion philosophique qui, selon M. Godfernaux, se dégage des faits psycho-physiologiques est un dualisme rigoureux de la conscience (sentiment et pensée) et du mouvement. Il tient que le matérialisme et l'idéalisme sont des solutions également insuffisantes et critiquables. « Le matérialisme, en considérant la conscience comme un produit du mouvement, aboutit à un non-sens, son effort est illusoire et laisse le problème intact. L'idéalisme, en faisant du mouvement un produit de la conscience, ne résout pas davantage la question. Il lui reste à expliquer comment s'opère cette transformation, à la saisir sur le fait et à la rendre intelligible, et c'est ce qu'il n'a pas encore fait jusqu'ici (p. 204). »

Sur le matérialisme, nous sommes parfaitement d'accord avec l'auteur. Mais nous disons : 1° que la solution dualiste, qui était celle de Descartes et de ses disciples, peut suffire à la science positive et expérimentale, mais ne saurait être considérée comme réellement philosophique, parce qu'elle ne peut résister à la critique des qualités primaires ; 2° que l'idéalisme ne fait pas du mouvement un produit de la conscience et n'a donc pas à expliquer la transformation de la conscience en mouvement, par la raison toute simple que le mouvement n'est pas, dans la doctrine idéaliste, une réalité qui existe en soi et indépendamment de la conscience.

Ce qui fait, selon nous, l'intérêt de l'ouvrage de M. Godfernaux, ce sont les faits pathologiques d'où l'on peut induire que le sentiment est le fond de la mentalité. Cette vue de Schopenhauer se trouve ainsi confirmée par la psycho-physiologie. Elle nous éloigne de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, pour qui le sentiment se ramenait à des idées obscures et confuses. Malheureusement notre auteur ne l'estime vraie que pour l'individu. « Dans l'espèce, dit-il, c'est la pensée qui est devenue peu à peu sentiment. Les apports du monde extérieur ont été le premier dépôt qui a peu à peu constitué l'état affectif et l'émotion (p. 202). » Dans l'individu, le primat du sentiment viendrait uniquement de l'hérédité. En cette affirmation d'un monde extérieur qui apporte à l'espèce, c'est-à-dire aux individus primitifs, les excitations d'où naîtront d'abord des idées, puis peu à peu des tendances et des émotions, se montre l'esprit de l'évolutionnisme matérialiste. Ici M. Godfernaux abandonne le dualisme et suit Spencer. Mais comment ne voit-il rien de contradictoire à admettre que *tout*, dans les tendances et les sentiments du sujet, procède d'acquisitions ?

GRASSERIE (RAOUL DE LA). — **De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences** (in-8°, Félix Alcan ; 304 p.).

La classification que M. de la Grasserie appelle *subjective* range les connaissances dans l'ordre où elles deviennent applicables à

l'esprit et où elles doivent être enseignées ; « elle se confond donc jusqu'à un certain point avec l'éducation elle-même (p. 3) ». La classification *objective* « indique les rapports réels qui existent entre telle et telle science, tel et tel art, abstraction faite de la personne qui les apprend, les exerce ou les produit (p. 2) » ; si elle était parfaite, « on aurait une idée exacte de l'ordre du monde ». La partie la plus intéressante et la plus importante de l'ouvrage est consacrée à la classification objective, où l'auteur fait entrer non seulement les sciences, mais encore les arts et les lettres, en un mot tous les produits de l'activité de l'espèce humaine.

M. de la Grasserie expose et discute les divers systèmes de classification des sciences : celui d'Ampère, celui d'Auguste Comte, celui de Spencer, celui de Wundt, etc. Dans la classification d'Ampère, il trouve « une idée précieuse : la distinction entre les sciences de la *nature* et les sciences de *l'esprit* (p. 43) ». De celle de Spencer il retient la « lumineuse division en *concret* comprenant la matière, *abstrait-concret* comprenant le mouvement ou force, et *abstrait* comprenant les lois ou relations (p. 54) ». A celle de Wundt il emprunte « la distinction heureuse des sciences générales et des sciences spéciales (p. 77) ». Il y a une autre distinction importante, établie par Wundt, que notre auteur, bien à tort selon nous, croit devoir contester : celle des sciences *formelles* (comprenant les mathématiques) et des sciences *réelles*. Il reproche au psychologue allemand de mettre ses sciences formelles « à la même distance des sciences de la nature que de celles de l'esprit », de dire que « les mathématiques servent aussi bien d'instrument pour les unes que pour les autres (p. 77) ». « Cela n'est pas, remarque-t-il ; il y a une grande connexion entre les sciences mathématiques, d'une part, et les chimiques, physiques et naturelles de l'autre ; aucune entre les sciences mathématiques et celle de l'homme. » Le reproche n'est vraiment pas sérieux. La science générale de la quantité s'applique à tous les phénomènes réels ; personne n'accordera qu'elle n'a *aucune* connexion avec les sciences de l'homme. M. de la Grasserie méconnaît complètement les rapports de la psychologie et de la physiologie. En distinguant les sciences formelles des sciences réelles, Wundt a montré qu'il comprenait mieux qu'Auguste Comte et que Spencer la nature des mathématiques : c'est, à nos yeux, le principal mérite de sa classification.

HIRTH (GEORGES). — **Les localisations cérébrales en psychologie : Pourquoi sommes-nous distraits?** trad. de l'allemand par *L. Arréat* (in-12, Félix Alcan ; VIII-133 p.).

M. Hirth s'est proposé, en cette étude, de montrer comment la question de la distraction est liée à celle des localisations cérébrales. La psychologie physiologique n'admet plus l'homogénéité fonction-

nelle du cerveau. « Les excitations électriques, les observations cliniques, l'anatomie comparative, et surtout l'anatomie pathologique, avec le concours de l'expérience sur les animaux, si précieuse en raison de l'analogie, ont conduit à cette conviction que ce qu'on appelle les cinq sens, comme toutes les autres espèces de sensations et innervations qui constituent ou influencent notre vie psychique, ont leur siège fonctionnel en des régions plus ou moins nettement circonscrites du système nerveux central. Nous avons donc toute une *série* de centres, leur vie propre relative est en partie très indépendante, à ce point que plusieurs d'entre eux sont à peine atteints dans leur fonctionnement normal, alors que d'importants foyers de maladie et des lésions graves se sont déjà développés en d'autres (p. 6). »

Le phénomène de la distraction confirme, selon notre auteur, cette théorie de la pluralité et de l'indépendance fonctionnelle des centres cérébraux où elle trouve une explication aussi simple que satisfaisante. Pourquoi sommes-nous distraits ? « Parce que nous ne sommes, répond-il, ni tout-puissants ni présents partout, même dans notre domaine psychique, parce que la synthèse du moi ne figure point un tout physiologique achevé et définitif, mais se compose de nombreuses parties, assemblées en manière de mosaïque. De même que nous ne saurions exécuter à la fois, avec nos muscles et nos membres, tous les mouvements naturels et appris, de même notre esprit n'est pas capable de faire jouer en même temps le nombre presque infini des reproductions et associations dynamiques possibles (p. 63). » La distraction vient de la limitation de notre empire psychique. Dans le sommeil, cet empire n'existe pas, aussi pourrait-on dire que « le sommeil, c'est la distraction même ». Pendant la veille, nous ne gardons notre équilibre psychique qu'à la condition de lutter contre « les nombreuses diversions actuelles qu'apporte avec soi l'activité des organes de la périphérie (p. 72) ». Il ne faut pas croire que la distraction soit toujours un signe d'anomalie ou de faiblesse d'esprit. « C'est un fait bien connu que chez les poètes et les savants initiateurs, chez les artistes et les inventeurs industriels, les meilleures pensées ne germent souvent que du hasard. Si l'on voulait aller jusqu'au paradoxe, on pourrait dire : sans distraction, point de grande existence intellectuelle (p. 86) ! »

JANET (PIERRE). — **Etat mental des hystériques** (2 vol. in-12, Bibl. méd. Charcot-Debove ; Rueff et Cie ; t. I, 233 p. ; t. II, 301 p.).

Comme Charcot, dont il a été l'élève, M. Pierre Janet tient que l'hystérie est en grande partie une maladie mentale. Son ouvrage est une très remarquable et très belle étude de la psychologie des hystériques. Il est divisé en deux parties. La première, formant le tome I, est consacrée à l'analyse des *stigmates mentaux* de l'hystérie :

c'est le nom qu'on donne aux symptômes hystériques *essentiels*, *permanents*, constitutifs de la maladie, lesquels sont jusqu'à un certain point *indifférents* au malade. La seconde (t. II) traite des *accidents mentaux* de l'hystérie, c'est-à-dire des symptômes qui sont surajoutés en quelque sorte à la maladie, *passagers* ou tout au plus périodiques et *pénibles* pour le malade. Les stigmates mentaux, que l'auteur analyse dans le second volume, sont les anesthésies, les amnésies, les aboulies, les troubles du mouvement, les modifications du caractère. Les accidents mentaux, qu'il examine dans le second volume, sont les idées fixes, les attaques, les somnambulismes, les délires.

Il résulte des observations de M. Pierre Janet que l'hystérie est essentiellement caractérisée par la faiblesse de la synthèse psychologique, par l'impuissance où est le sujet de réunir, de condenser ses phénomènes psychologiques, de les assimiler à sa personnalité. L'anesthésie et l'amnésie hystériques sont des espèces de distractions. Dans la première, le moi laisse échapper des sensations, qui restent hors du champ de la conscience devenu trop étroit. Dans la seconde, ce sont des images qu'il ne peut s'assimiler, parce qu'il ne peut les rattacher aux autres souvenirs. « L'anesthésie hystérique, dit notre auteur, est une distraction très grande et perpétuelle qui rend les sujets incapables de rattacher certaines sensations à leur personnalité (t. I, p. 44). » Plus loin il montre que l'amnésie hystérique peut et doit être considérée comme une distraction de mémoire. « Il ne suffit pas, dit-il, pour que nous ayons conscience d'un souvenir, que telle ou telle image soit reproduite, par le jeu automatique de l'association des idées, il faut encore que la *perception personnelle* saisisse cette image et la rattache aux autres souvenirs, aux sensations nettes ou confuses, extérieures ou intérieures, dont l'ensemble constitue notre personnalité... Cette opération est si simple et si facile chez nous que l'on ne soupçonne même pas son rôle. Mais elle peut être altérée et supprimée, tandis que les autres phénomènes du souvenir, conservation et reproduction des images, subsistent intégralement. Son absence suffira pour produire chez les malades un trouble de la mémoire qui sera, *pour eux*, une véritable amnésie. Et je pense que, dans la plupart des cas, l'amnésie hystérique n'est pas autre chose qu'une *amnésie d'assimilation* (p. 108). »

A la faiblesse de la synthèse psychologique se joint, dans l'hystérie, la faiblesse de la volonté. On peut même dire qu'elle s'y ramène. « Il y a un rétrécissement de l'esprit pour les actes, comme pour les sensations et les images, la diminution de la puissance de synthèse intervient pour modifier les actions comme pour transformer la sensibilité et la mémoire. Les actes nouveaux, adaptés à des circonstances variables et complexes, exigent une synthèse plus délicate et plus actuelle, ils sont les premiers atteints. Les actes anciens

qui sont dus à d'anciennes synthèses et qui se répètent aujourd'hui presque sans modification ne sont presque pas altérés. Mais qu'il s'agisse des uns ou des autres, l'altération porte surtout sur un phénomène qui est toujours nécessairement une synthèse actuelle, puisqu'il doit se former de nouveau à chaque moment de la vie, c'est la *perception personnelle des actes*, l'assimilation des actions nouvelles à la grande notion de la personnalité ancienne (p. 155). » Il se comprend d'ailleurs que l'aboulie hystérique soit liée aux autres troubles mentaux portant sur l'assimilation. L'aboulie peut être intellectuelle : c'est un caractère important dont on ne peut douter quand on étudie les maladies mentales. « La volonté n'a pas seulement une action motrice ; elle joue un rôle essentiel dans l'intelligence, et je suis disposé à croire que cette fonction intellectuelle est la première, et que les actes en sont seulement la manifestation extérieure (p. 133). »

L'analyse que fait M. Pierre Janet des phénomènes mentaux de l'hystérie et l'interprétation qu'il en donne sont du plus grand intérêt. Son ouvrage montre ce qu'on peut attendre de l'union de la philosophie et de la médecine, de la psychologie et de la physiologie. On nous permettra de faire remarquer que les vues générales auxquelles il est conduit sur la notion de la personnalité et sur le rôle de la volonté dans l'intelligence s'accordent très bien avec la doctrine néo-criticiste.

KLEFFER (Henri). — **Science et conscience, ou théorie de la force progressive** (2 vol. in-8°, Félix Alcan ; t. I, XVIII-377 p. ; t. II, 419 p.).

Le premier volume de cet ouvrage posthume est consacré à la méthode ; le second, à des généralités philosophiques sur la réalité et l'existence, l'absolu, la loi collective, la loi subjective, la force et la matière, etc. L'auteur était spiritualiste et théiste. Selon lui, l'âme est prouvée par la nécessité où est la raison de « défendre le fait de l'existence réelle et absolue de l'esprit, sous peine de ne plus pouvoir diriger fructueusement ses idées dans l'investigation des lois naturelles (t. II, p. 83) ». Dieu est prouvé par les causes finales, par l'impossibilité de concevoir « que tant de détails et d'agencements aient pu se créer par propre impulsion fonctionnelle et sans direction intentionnée (p. 412) ». On le voit, à chaque page, s'attaquer au matérialisme et au positivisme. Malheureusement, son instruction et sa compétence philosophiques n'étaient pas égales à la force de sa conviction. Ses idées métaphysiques, fort obscures, sont exprimées en un bien mauvais français. Voici quelques-unes de ses définitions :

« L'espace ou l'étendue illimitée est le fait de la consistance des rapports quantitatifs qui sont un effet de l'association absolue des

forces. Et le mouvement dans l'espace est l'effet général de la successivité de leurs différenciations qualitatives que chacune d'elles perçoit en raison de son degré d'élévation.

« Le temps est une appréciation relative de la loi des choses ou une convention créée par la raison s'inspirant de la successivité des phénomènes naturels pour instituer une mesure des rapports qui s'établissent entre les deux formes expérimentales de la quantité, l'une active et l'autre passive, qui sont le mouvement et l'étendue. Il est un rapport conceptif ou un point de la loi n'ayant de réalité que dans la mesure où il nous aide à déterminer ses rapports secondaires, mais il peut s'étendre à la loi absolue dont il est l'effet (p. 114). »

« La liberté est la qualification d'une *sensation* qu'éprouve l'esprit comme lorsqu'il appelle les choses belles, bonnes ou vraies, sans point de repère pour la pensée et sur la seule impression qu'il en reçoit. La liberté est une sensation transformée en besoin et intellectualisée plus tard par la force (p. 360). »

MARTIN (FRANCELIN). — **La perception extérieure et la science positive** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 305 p.).

L'idée maîtresse de cet ouvrage est que la marche de la science, son évolution nécessaire, reproduit exactement, mais en sens inverse, celle de la perception extérieure. La science positive et la perception extérieure forment deux systèmes de représentation de la nature. La perception en est une représentation concrète, spontanée, sensible ; la science, une représentation abstraite, conventionnelle, intelligible. Ce sont deux sortes de notations : l'une, *qualitative spontanée ;* l'autre, *quantitative réfléchie* . « Dans la perception, l'expérience (quelle que soit l'expérience) présente un ensemble d'individus réels, dont chacun occupe sa place dans l'espace et dans le temps, qui se suivent et s'engendrent, qui vivent en communauté : l'esprit les soumet aux lois du temps et l'espace, de la causalité et de la finalité, de la substance et de l'individualité. La science est faite de formules dans lesquelles sont exprimés des rapports d'égalité, formules générales, qui valent pour tous les temps et pour tous les lieux ; la seule loi de l'esprit qui préside à cette notation est la loi de non-contradiction (p. 4). » La perception est, comme la science, le résultat d'un développement ; mais la loi du développement de l'une est nécessairement opposée à celle du développement de l'autre, parce que la perception se constitue par des synthèses successives, et la science par des analyses successives.

Quelle est la marche de la science ? M. F. Martin distingue en son évolution historique trois périodes : 1° période substantialiste ou recherche de l'être ; 2° période finaliste ou recherche de l'attri-

but ; 3° période mécaniste ou recherche de la relation. Elle a été substantialiste, de Thalès à Socrate ; finaliste, de Socrate à Descartes ; elle est mécaniste, depuis Descartes. La critique de l'être, comme objet de la science, a mis fin à la première période ; la critique des qualités occultes et des causes finales a clos la seconde. « La science est pour nous l'étude des phénomènes et de leurs relations ; mais elle a été tout d'abord la recherche du sujet des choses et ensuite la détermination de l'attribut. L'induction, de nos jours, repose sur la loi de causalité universelle ; mais elle a reposé, dans le principe, sur celle de substance, puis sur celle de finalité. Il y eut une triple conception de la science : voilà ce que nous apprend la critique de l'histoire (p. 50). »

Quel est le développement de la perception ? Percevoir le monde, c'est le construire. Si la conscience réfléchie nous montre les choses comme extérieures à l'esprit, c'est que l'esprit les a primitivement, et, avant toute réflexion, *extériorisées*. Ce qui est l'objet de la conscience réfléchie a d'abord été le produit de l'esprit. M. Martin explique cette action créatrice de l'esprit, d'où sort le monde extérieur. Elle est successive. Elle s'applique à une matière qui, quelle qu'en soit l'origine, se présente d'abord dans un état d'indétermination absolue. En cette action, l'esprit est soumis à une loi — mais à une seule — à la loi de non-contradiction. « Son acte, en effet, est la pensée, la volonté d'être, et une pensée, une volonté d'être, qui serait contradictoire, s'anéantirait elle-même (p. 74). » La loi de non-contradiction le force à créer successivement les diverses catégories pour ordonner les impressions multiples et incohérentes qui sont la matière première de la connaissance : d'abord, les catégories de distinction (temps, espace) ; puis, les catégories de logicité (causalité, finalité) ; enfin les catégories de stabilité et de réalité (substance, individualité). Il crée « le temps et l'espace pour échapper à la confusion, à la contradiction des sensations primitives ; la causalité et la finalité pour échapper au décousu des phénomènes épars dans le temps et l'espace ; la substance et l'individualité pour échapper à l'instabilité des phénomènes et de leurs associations (p. 290) ». Il arrive ainsi, sous la pression de la nécessité logique, au dernier terme du développement de la perception. Alors commence le mouvement de la science, dont les dernières catégories créées sont le point de départ. Dans ce mouvement, l'esprit revient sur ses pas, reprenant le chemin antérieurement suivi, mais dans une direction inverse, faisant effort pour retirer, en quelque sorte, les concessions successives qu'il a faites à la nécessité de la perception, pour s'affranchir des lois qu'il a dû s'imposer à lui-même, et pour retrouver, par la réflexion même, ce premier état de la pensée, antérieur aux catégories, où elle n'était soumise qu'à la loi de non-contradiction.

Cette théorie des deux mouvements parallèles et opposés de la

perception et de la science est fort ingénieuse, mais, selon nous, plus ingénieuse que solide. Nous regrettons de ne pouvoir exposer ici les diverses objections qu'elle soulève. Nous nous bornerons à dire qu'il nous est impossible de voir autre chose qu'une chimère métaphysique dans cet Esprit, qui pense et veut et agit sans catégories, avant la naissance des catégories ; qui reçoit on ne sait comment, on ne sait d'où, on ne sait quelle matière, ou qui s'en crée une en se limitant lui-même, en opposant quelque chose de lui-même à lui-même ; qui, conséquent à sa pensée, à sa volonté d'être, se donne des formes pour les imprimer à cette matière et en faire un objet de connaissance ; qui *imagine* (le mot est de M. Martin), l'une après l'autre, selon ses besoins logiques, les lois du temps, de l'espace, de la causalité, de la finalité, de la substance et de l'individualité ; qui aurait imaginé d'autres catégories, par exemple un espace à plus de trois dimensions, « s'il n'avait pu échapper autrement à la confusion et à la contradiction des sensations ».

MILHAUD (G.). — **Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique** (in-8°, Félix Alcan, 237 p.).

Ce livre d'un philosophe mathématicien a pour objet de montrer que l'esprit doit renoncer à toute certitude logique dans le domaine du réel. Il est divisé en trois parties. Dans la première, M. Milhaud établit directement sa thèse. Dans la seconde, il la confirme par un appel au témoignage des mathématiques. Dans la troisième, il l'applique aux solutions qui ont été données, en notre temps, à certains problèmes philosophiques, et dont elle lui paraît atteindre la certitude : au déterminisme que l'on croit, à l'ordinaire, pouvoir conclure du principe de la conservation de la force, aux conséquences tirées de la géométrie non-euclidienne, à la solution néo-criticiste des antinomies de Kant.

Selon M. Milhaud, la certitude logique, c'est-à-dire la certitude qui se place sous le contrôle du principe de contradiction, « exigerait, pour se reconnaître, la réalisation d'une condition idéale, dont on peut approcher sans jamais l'atteindre rigoureusement, à savoir l'exclusion de toute matière imposée à l'esprit dans la construction des éléments sur lesquels il raisonne (p. 233) ». On croit, mais à tort, la trouver dans les mathématiques. « La rigueur absolue dont ces sciences nous donnent l'impression appartient à une mathématique idéale dont elles participent plus ou moins, à une sorte de logique pure, qui se trouve au fond de tous leurs raisonnements, tout en étant distincte de ce qui fait leur objet. Ce qui la caractérise avant tout, c'est de n'admettre, dans le champ où elle s'exerce, que des créations de l'esprit ; de sorte que, pour s'en rapprocher, les mathématiques perdent en objectivité ce qu'elles gagnent en rigueur (p. 41). »

Ce que l'auteur entend par certitude logique, c'est la certitude de démonstration ; et il est bien vrai que la certitude de démonstration est conditionnelle et dépendante. Elle dépend de la vérité des prémisses. Or, les prémisses ne peuvent pas être toutes démontrées. Pascal nous parle d'une méthode « absolument exacte et accomplie » qui consisterait à prouver toutes les propositions. La certitude logique, que M. Milhaud « relègue au rang des chimères de l'humanité (p. 437) », n'est pas autre chose que cette méthode, qui « certainement, dit Pascal, serait belle », mais qui est « impossible », attendu que toutes les propositions qu'on voudrait prouver « en supposeraient d'autres qui les précédassent, et qu'on n'arriverait jamais aux premières ». Cela veut dire que la logique, comme la cosmologie, veut un point de départ et repousse l'infini. De preuve en preuve, on remonte forcément à la proposition *sans preuve*, connue par l'observation ou l'intuition, comme de cause en cause, au fait *sans cause*, à la cause première. Même en mathématique, la certitude logique dépend d'une certitude qui ne l'est pas. Les mathématiques ont un contenu réel, objectif, qui n'est pas logiquement connu, c'est-à-dire que le principe d'identité ne donne pas. En toute science, il faut au principe d'identité une matière, c'est-à-dire des jugements synthétiques, soit des jugements synthétiques *a posteriori*, fournis par l'observation externe ou interne, soit des jugements synthétiques *a priori*, imposés par notre constitution mentale.

D'après ses vues sur les conditions et les limites de la certitude logique, M. Milhaud croit pouvoir soutenir que le principe de contradiction ne résout pas les antinomies de Kant. Il accorde que tout nombre est nécessairement fini et que le nombre infini est contradictoire ; que, par conséquent, le passé ne saurait être la somme d'un nombre infini d'événements, l'univers la somme d'un nombre infini de corps distincts, la matière la somme d'un nombre infini de parties. Mais il ne suit pas de là, dit-il, que le monde ait commencé, que l'univers soit borné, que la matière soit formée d'éléments indivisibles. De ce que A n'a pas un nombre infini, on ne peut logiquement tirer cette conséquence que A a un nombre infini. Nul doute que, si A avait un nombre, ce nombre ne dût être fini. Mais est-il contradictoire que A n'ait pas de nombre ? Ne peut-on échapper à ce dilemme néo-criticiste : ou un nombre infini, ou un nombre fini, en ajoutant : ou pas de nombre (p. 200 et suiv.) ?

Notre réponse sera très brève. Si A n'est pas unité ou pluralité, il n'est pas pensable ; il n'existe pas pour nous ; il n'y a pas à en parler. Si A est pensable, il l'est comme unité ou pluralité ; et s'il est unité ou pluralité, il est nombre. Dire que A n'est ni unité ni pluralité, c'est supprimer A ; dire qu'il a des unités et cependant n'a pas de nombre, c'est se contredire. Il est certain que nous pensons A et que nous le pensons comme pluralité, car nous disons qu'il y a *des*

événements dans le passé, *des* corps distincts dans l'univers, *des* hommes dans l'espace. Chaque homme est une unité réelle ; la pluratité des hommes est donc réelle et ne peut être assimilée à celle de fictions, telles que les points d'une ligne. Dire qu'il y a une pluralité d'hommes ou un nombre d'hommes, c'est tout un. Le nombre est, par la nature de la synthèse numérique, identique à la pluralité qu'il exprime. Nombre signifie pluralité spécifiée ($2 = 1 + 1$) ; pluralité considérée en général signifie nombre inconnu ($1 + 1 + 1 + 1$... etc. $= x$). Nombre inconnu ne veut pas dire absence de nombre. La réalité du nombre est indépendante de la connaissance que nous en avons, comme celle de la pluralité considérée en général, comme celle de chaque unité. Ce n'est pas l'opération numératrice qui le crée ; elle le constate, parce qu'il existe. On ne peut mettre entre la pluralité et le nombre la différence de l'acte à la puissance. Ce n'est pas le nombre qui est en puissance, c'est la connaissance de tel nombre en notre esprit ; et rien n'empêche qu'elle soit en acte dans d'autres esprits ; et elle est, dirons-nous, nécessairement en acte dans la conscience divine, dans l'Esprit tout-connaissant. La séparation logique des idées de pluralité et de nombre ou de totalité se comprend lorsqu'il s'agit d'une pluralité que l'esprit introduit lui-même dans un continu, qu'il y prolonge et limite à son gré. Elle ne se comprend pas quand on a en vue une pluratité réelle ou d'objets donnés. Il nous est impossible de voir en quoi cette pluralité diffère d'une totalité connue ou connaissable.

MOSSO (A.). — **La fatigue intellectuelle et physique**, traduit de l'italien par *P. Langlois* (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; XII-191 p.).

Ce livre est une étude de physiologie, non de psychologie. L'auteur y parle des migrations des oiseaux, de la motilité animale, de l'origine de la force des muscles et du cerveau, des caractères généraux et particuliers de la fatigue, de la contracture et de la rigidité des muscles, de la loi de l'épuisement, des conditions physiques de l'attention, des conséquences de la fatigue intellectuelle, des leçons et examens, des méthodes du travail intellectuel, du surmenage. Toutes ces questions sont sans doute intéressantes, mais surtout pour ceux qui s'occupent de physiologie et d'hygiène ; ce n'est que d'un peu loin qu'elles se rattachent à la philosophie. L'ouvrage est d'une lecture agréable ; il peut être goûté du grand public auquel il semble destiné : on y trouve des anecdotes amusantes, des renseignements historiques curieux, des descriptions (avec gravures) d'expériences ingénieuses.

Nous noterons une phrase où apparaît, dans son innocence, le vieux matérialisme physiologique : « Les physiologistes soutiennent que les phénomènes psychiques sont une fonction du cerveau. Ils

n'affirment pas connaître la nature de la pensée, mais ils ne renoncent pas à l'espoir d'y réussir (p. 39). » M. Mosso ne doute pas que l'on n'ait à rechercher quelle est la *nature* de la pensée, de la conscience ; il voit là un problème physiologique à résoudre, et il espère que les physiologistes en trouveront quelque jour la solution. Il est clair que, selon ce professeur, la nature de la pensée ne peut être connue qu'à une condition, c'est qu'on arrive à l'identifier avec quelque chose qui se voie et s'observe du dehors, c'est-à-dire avec un mode de l'étendue et du mouvement. Plus loin il dit que « tous les phénomènes qui se passent dans la nature doivent avoir une cause », et que « la cause doit être égale à l'effet (p. 40) ». Nous lui demanderons ce qu'il entend par l'égalité de la cause et de l'effet, si le rapport qui existerait entre un mode quelconque de l'étendue et du mouvement, envisagé comme cause, et la pensée comme effet, serait, à son sens, un rapport d'égalité. M. Mosso n'a évidemment jamais réfléchi aux idées de substance et de cause : de là la naïveté de sa foi matérialiste.

NAVILLE (ERNEST). — **La définition de la philosophie** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; XVI-291 p.).

Dans la préface de ce volume, M. E. Naville cite cette phrase de Leibniz : « Si on donnait des définitions, les disputes cesseraient. » Il croit qu'en cette affirmation il y a une forte part de vérité et s'attache, en conséquence, à présenter, sous forme de définitions brièvement développées, les résultats auxquels l'ont conduit « des études de philosophie poursuivies pendant plus de cinquante années » (*Préface*, p. V). L'ouvrage est divisé en deux parties. L'objet de la première est de déterminer la nature, la méthode, la valeur et les postulats de la science ; l'objet de la seconde, de déterminer la matière, l'objet, la méthode, les postulats, le programme et l'avenir de la philosophie.

Les vues du philosophe de Genève qui nous paraissent les plus caractéristiques et les plus intéressantes sont celles qui se rapportent au rôle du témoignage, au rôle de l'hypothèse, aux trois éléments que l'analyse philosophique distingue et aux trois systèmes qui s'y rattachent.

Selon M. Naville, le rôle du témoignage dans les procédés relatifs à la constatation des faits, est d'une importance qui n'a pas été assez comprise. Non seulement il fournit un supplément aux observations personnelles, mais encore il donne seul leur valeur aux perceptions des sens et même aux fonctions rationnelles de l'intelligence. L'hypothèse est le facteur essentiel des progrès de la science, parce qu'elle intervient toujours et nécessairement entre la constatation des faits et la tentative de les expliquer par le raisonnement. L'analyse philosophique discerne, dans les objets auxquels la pensée

s'applique pour en chercher l'explication, trois éléments distincts : la matière, la vie, l'esprit. C'est contredire les données de l'expérience que de vouloir réduire à l'unité ces trois objets de la pensée. Il n'existe que trois systèmes qui, par leurs luttes et par leurs mélanges, constituent toute la trame de l'histoire de la pensée spéculative : le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme. Chacun de ces trois systèmes met le principe des choses dans l'un des trois éléments de l'univers distingués par l'analyse : le matérialisme, dans la matière ; l'idéalisme, dans un principe inconscient analogue à celui de la vie ; le spiritualisme, dans un esprit, dans une volonté.

Nous n'avons rien à objecter à l'idée que se fait M. Naville de la philosophie et de la méthode de la philosophie. Nous ne croyons pas qu'il exagère l'importance de l'office que remplit l'hypothèse dans la fondation et le progrès des sciences. Il nous paraît aussi qu'il a bien vu le rôle du témoignage, comme moyen de contrôle des perceptions sensibles et même des jugements rationnels. Mais pourquoi n'ajoute-t-il pas que la foi au témoignage n'est, elle-même, qu'un emploi spécial de la raison, et que le témoignage ne saurait donc être considéré comme une source première, distincte et irréductible, de la connaissance ? Nous n'admettons nullement, — est-il besoin de le dire ? — que l'on doive distinguer dans l'univers trois éléments ultimes : matière, vie, esprit. Les deux premières se réduisent au troisième. Le fond de toute réalité est l'esprit, à des degrés divers de conscience. Enfin nous devons faire remarquer, c'est un point qui intéresse l'histoire de la philosophie contemporaine, que l'idée de distinguer, de caractériser ces trois systèmes : matérialisme ou athéisme, idéalisme ou panthéisme (le nom de *panthéisme* convient beaucoup mieux, car le mot *idéalisme* est employé à l'ordinaire en un tout autre sens) et spiritualisme ou théisme, d'après les trois espèces d'êtres que l'on observe dans la nature et auxquels on peut assimiler le principe des choses : corps bruts (nécessité aveugle), êtres vivants (instinct), hommes (volonté intelligente et libre) ; nous devons, disons-nous, faire remarquer que cette idée ingénieuse a été développée, il y a quelque trente ans, par M. Paul Janet, dans son livre de la *Crise philosophique*.

PIAT (l'abbé C.). — **La liberté** (2 vol. in-12, Lethielleux ; t. I, 351 p. ; t. II, 306 p.).

Cet ouvrage est divisé en deux parties, dont chacune forme un volume. La première est consacrée à l'historique du problème de la liberté au XIXe siècle ; la seconde à l'examen de ce problème.

Dans la première partie, l'auteur expose clairement les quatre méthodes qui ont été appliquées, en ce siècle, à l'étude du problème de la liberté : la méthode *psychologique*, la méthode *métaphysique*, la méthode *scientifique* et la méthode *morale*. La méthode psycho-

logique est représentée par Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, etc., qui voient dans la liberté un fait directement saisi par la conscience ; la méthode métaphysique, par Fichte, Schelling, etc., qui font de la liberté le pouvoir absolu par lequel a commencé le drame universel ; la méthode scientifique, par Auguste Comte, Stuart Mill, Herbert Spencer, Taine, Ribot, Fouillée, etc., qui nient la liberté, au nom de la science dont le déterminisme est le postulat ; la méthode morale, par Secrétan, Renouvier, etc., qui partent de la croyance au devoir, et qui en déduisent la croyance à la liberté.

Dans la seconde partie, M. Piat fait connaître ses idées personnelles sur les preuves de la liberté, sur les raisons alléguées pour la combattre, sur l'idée qu'il convient de s'en faire, et sur les limites qu'il faut lui reconnaître, d'après les rapports qu'elle a avec les représentations, avec les inclinations et avec les états organiques. Il tient, comme l'école spiritualiste, que la liberté se prouve directement par le témoignage de la conscience ; et même cette preuve psychologique est, à ses yeux, fondamentale. « Il y a, dit-il, deux preuves de la liberté : la conscience du devoir et la conscience de l'effort. Ce sont là comme deux astres qui brillent au ciel de notre pensée et projettent leurs rayons jusqu'au fond même de notre nature qui est activité libre. Mais de ces deux astres, l'un n'a qu'une lumière dérivée. Tout se ramène à la conscience de l'effort. Là se trouve le foyer du libre arbitre (t. II, p. 126). »

Il reproche aux néo-criticistes d'abandonner cette position dans la défense du libre arbitre. C'est un point auquel il attache la plus grande importance, car il y revient en la conclusion de chaque volume :

« L'acte initial de la liberté est l'effort. Voilà le vrai ; et c'est pourquoi on ne peut que regretter les concessions qu'on a faites au déterminisme sur le témoignage de la conscience. Les défenseurs les plus fermes et les mieux inspirés du libre arbitre ont fini par croire eux-mêmes, en vertu d'une sorte d'hypnose, que ce témoignage n'a pas grande valeur : ils n'en ont parlé qu'avec une espèce de confusion assez ridicule. C'est là une fausse manœuvre (t. I, p. 345). »

« Les néo-criticistes, à la suite de Kant, ont essayé de faire de la liberté un corollaire du devoir, et l'argument est bon... Mais cette preuve d'ordre moral n'est pas la seule... A la preuve morale, qui n'est qu'indirecte, il faut ajouter la preuve psychologique qui ne contient plus seulement l'écho, mais bien la réalité du franc arbitre. Maine de Biran a cru découvrir la liberté dans l'effort réfléchi ; et c'est là une vue de génie, une vue qui a pris place pour toujours dans le domaine des conquêtes psychologiques (t. II, p. 293). »

Pour M. Piat, comme pour nous, l'acte libre se définit par un caractère négatif : il n'est *pas* le conséquent nécessaire d'un autre

phénomène ; il n'est *pas* lié nécessairement aux états conscients et subconscients antérieurs. Eh bien, il est, selon nous, inconcevable que la conscience, à qui échappent tant de phénomènes psychiques, puisse reconnaître directement ce caractère négatif à un acte de volonté, et témoigner avec compétence de cette exception à la loi de causalité naturelle.

QUEYRAT (FRÉDÉRIC). — **L'abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 143 p.).

Ce livre forme la suite naturelle et le complèment de celui que M. Queyrat a publié précédemment sur l'*Imagination et ses variétés*, et dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1892. C'est une excellente étude psychologique de l'abstraction, excellente au double point de vue théorique et pratique.

Il y a deux sortes d'abstraction, que distingue très bien l'auteur. La première, qu'on peut appeler *passive*, est constituée par le jeu mécanique des images : images sensibles isolées, c'est-à-dire que les sens mêmes, par leur seul exercice, en raison de leur différence d'action et d'objet, séparent ou *abstraient* les unes des autres ; images *abstraites individuelles*, résultant de plusieurs images sensibles différentes qui s'unissent pour former un tout, c'est-à-dire pour représenter un objet, mais dans lesquelles certains traits s'effacent, tandis que d'autres persistent ; images *abstraites générales*, formées d'une façon analogue à ce qui a lieu pour les portraits *composites* ou *génériques*, obtenus en superposant plusieurs photographies de membres d'une même famille. La seconde espèce d'abstraction est réfléchie, *active*. C'est l'abstraction proprement dite. Elle suppose l'indépendance de l'esprit à l'égard des images. Elle consiste dans l'action qu'il exerce sur elles, par laquelle il les dissocie spontanément, les amoindrit, les use, pour considérer à part les caractères communs plus ou moins marqués ou les rapports que ces images tendraient à recouvrir et à cacher. « Plus cet effacement des images est complet, et plus élevée est l'abstraction : aussi comporte-t-elle un grand nombre de degrés, depuis les abstractions ébauchées de l'enfant jusqu'aux abstractions les plus ardues du mathématicien ou du philosophe (p. 8). »

M. Queyrat montre que cette faculté d'abstraire est antérieure au langage, sans lequel ses effets seraient fort restreints, et avec lequel elle se développe ; qu'elle distingue l'homme de l'animal, les peuples de siècles et de pays différents, les individus de la même époque et de la même nation, les âges du même individu ; que les causes qui créent primitivement une semblable diversité dans l'aptitude à abstraire sont l'hérédité et la capacité naturelle d'attention ; que l'action de ces causes peut être singulièrement

aidée ou modifiée par l'éducation ; que l'éducateur doit donc s'appliquer à en rendre capables dans la plus large mesure possible les esprits qui lui sont confiés ; que, pour obtenir ce résultat, il n'a qu'à mettre à profit les divers exercices scolaires, qui tous, bien compris et bien conduits, lui fournissent l'occasion d'instruire les enfants à n'être pas esclaves de leurs sens, à savoir découvrir les idées et les lois sous l'amas des images et des faits, en même temps qu'à donner toujours une valeur précise aux signes dont ils useront pour traduire leur pensée.

Nous ne voyons rien dans le livre de M. Queyrat qui ne soit à approuver et à louer. Mais il nous paraît que, pour marquer exactement le rapport de l'abstraction active au langage, il ne suffisait pas de dire qu'elle lui est antérieure, il fallait ajouter qu'elle en est la condition nécessaire, le signe proprement dit résultant du genre d'association que l'esprit forme entre le caractère préalablement dissocié ou abstrait et une certaine image auditive ou visuelle choisie.

VANDÉREM (F.), RIBOT (TH.), BOUTROUX (E.), JANET (P.), FOUILLÉE (A.), MONOD (G.), LACAZE (G.), MARION (H.), LYON (G.), MARILLIER (L.), CLAMADIEU (J.-A.), BOURDEAU (J.), TAINE (H.). — **Pour et contre l'enseignement philosophique** (in-12, Félix Alcan ; 178 p.).

En ce volume sont réunis des articles et des lettres qui traitent de l'enseignement philosophique et qui ont paru dans la *Revue bleue* de janvier à mai 1894. Les articles sont intitulés : *Une classe à supprimer ;* c'est un réquisitoire humoristique contre la philosophie, telle qu'elle est enseignée dans nos collèges et lycées. Les lettres sont des réponses à ce réquisitoire. Toutes sont intéressantes, et il en est de fort remarquables. Nous citerons quelques passages de celles de trois maîtres de la Sorbonne, MM. Boutroux, Janet et Marion :

M. Boutroux. « La classe de philosophie est très vivante et très prospère, surtout dans les grandes villes. J'entends dire par des professeurs de rhétorique que les élèves qui leur reviennent de philosophie, pour se préparer à l'Ecole normale ou à la licence, ont une toute autre manière de lire, de composer et d'écrire, et rendent témoignage, par la nature de leurs progrès, de l'efficacité singulière de l'enseignement philosophique. Qui n'hésiterait à supprimer ou à bouleverser un enseignement dont le principal crime est de trop bien réussir, de se développer sans relâche, grâce à la haute valeur des maîtres et à la complicité des élèves ? Convient-il surtout d'en menacer l'existence, alors que l'on ne sait pas au juste ce que l'on veut mettre à la place (p. 31) ? »

« La philosophie exerce une réaction bienfaisante sur les formes

d'activité qu'elle suppose. Elle nous enseigne à être difficiles en fait de preuves, et en même temps à chercher une âme de vérité dans toutes les conceptions et croyances dont vit l'esprit humain : par là elle guide et modère en nous l'instinct d'affirmation et le sens critique, le besoin de conservation et le besoin de changement. En toutes choses elle nous fait chercher l'essentiel et le supérieur : par là elle nous aide à introduire dans nos connaissances et dans nos actions les justes rapports et l'harmonie... Il est naturel qu'elle soit enseignée dès le lycée, si les études secondaires ont pour objet de communiquer aux jeunes gens tout ce qu'il y a d'essentiel dans le patrimoine intellectuel de l'humanité (p. 34). »

M. Janet. « L'expression la plus vive dont se sert notre jeune critique pour rendre l'ébahissement des élèves de philosophie est celle-ci : ils sont *étonnés*. Eh bien, oui ! ils sont étonnés ; et c'est justement ce qu'il faut : c'est le bien que produit dans leur esprit la philosophie : « L'étonnement est le commencement de la science, « dit Platon : Iris est fille de Thaumas. » Le critique nous dépeint avec esprit le singulier état où doivent être ces jeunes enfants lorsqu'on vient dévoiler les mystères de l'idéalisme. Je crois que cet étonnement est un grand bien. Je ne suis pas idéaliste (et pour le dire en passant, je crois bien que personne ne l'est ; ce qu'on appelle idéalisme n'est qu'un réalisme raffiné), mais je crois très utile d'apprendre aux jeunes gens que l'on peut douter de l'existence des corps aussi bien que de l'existence des esprits, et même que l'existence des corps est plus difficile à prouver que celle des esprits. C'est cet idéalisme qui nous a sauvés depuis trente ans d'un positivisme grossier et d'un matérialisme bête (p. 46). »

M. Marion. « Dans l'état actuel de nos mœurs, on peut dire que, si la classe de philosophie était sacrifiée ou désertée, l'éducation de la bourgeoisie française, déjà insuffisante, subirait un dommage incalculable.... En initiant l'esprit aux questions dernières et aux suprêmes difficultés, en exerçant sur elles le sens critique, la philosophie rend deux services inappréciables : elle vaccine la jeunesse à la fois contre ces deux fléaux de la vie mentale et de la paix publique, la crédulité stupide, l'incrédulité superficielle et tranchante. Imagine-t-on la déchéance de l'esprit français le jour où nos classes éclairées ne sauraient plus comment se posent les grands problèmes, ni peut-être même qu'ils se posent, ou bien, se figurant qu'ils sont faciles, seraient prêtes à prendre toutes les vessies pour des lanternes (p. 94) ? »

Un mot sur le passage, cité plus haut, de la lettre de M. Janet. Le savant professeur fait cette juste remarque, que l'idéalisme n'est qu'un réalisme *raffiné*. Oui, certes, c'est un réalisme raffiné — nous dirions plutôt approfondi — par l'analyse de l'idée de substance ou d'être. Il y a deux idéalismes : l'idéalisme subjectif, que l'on appelle *égoïste*, quand il est poussé à toute outrance et qu'il n'admet d'autre

certitude que celle du moi pensant; et l'idéalisme objectif, qui ne nie pas la réalité du monde extérieur, mais qui la fait consister, séparée par l'analyse de ce que le moi connaissant y ajoute et réduite à ce qui seul la constitue, en un ensemble de consciences plus ou moins obscures. Le premier de ces idéalismes n'est intéressant qu'au point de vue de la méthode. Quant à l'idéalisme objectif, il résulte d'un raffinement, d'un approfondissement, qui est l'objet même de la philosophie, sa raison d'être, la condition de sa vie et de ses progrès, et auquel d'ailleurs sont attachés des noms tels que ceux de Leibniz et de Kant (pour ne citer que ceux-là). Des esprits incompétents ou rétrogrades peuvent seuls vouloir l'exclure de l'enseignement philosophique.

II

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

BEAUGRAND (LÉON). — **Philosophie et religion. Une profession de foi rationnelle** (in-12, Perrin et Cie ; II-328 p.).

Cette profession de foi est divisée en deux parties. Dans la première, M. Beaugrand expose sa doctrine philosophique. Il est spiritualiste. Il croit en Dieu, parce qu'il répugne à la raison « que les forces aveugles de la matière puissent produire l'intelligence ; ses lois nécessitées, la liberté ; ses forces insensibles, la sensibilité et le sentiment ; ses forces impersonnelles, la personnalité pensant et voulant (p. 4) ». Il croit que Dieu est éternel, d'une « éternité toujours présente (p. 8) », tout-puissant, infiniment bon et infiniment juste. Il croit que l'homme est « un être composé d'une âme immatérielle unie à un corps matériel et organisé (p. 17) ». Il croit à la loi morale obligatoire, non coercitive, rapport nécessaire entre Dieu et l'homme ; à la liberté, qui « constitue la grandeur de l'être humain (p. 37) », et d'où découlent la responsabilité et, par suite, les sanctions de la vie future. Il repousse l'idée de la morale indépendante, ne concevant pas une loi « sans une autorité souveraine qui l'impose et une sanction qui la rend obligatoire (p. 44) ».

Telles sont les convictions philosophiques de l'auteur. Aux solutions qu'elles renferment on peut sans doute, il ne l'ignore pas, « faire des objections insolubles » ; mais il ne veut pas s'arrêter à ces objections, car, « si, en dehors des sciences exactes, on exige partout des démonstrations mathématiques, on arrive fatalement à une négation universelle (p. 54) ». Voilà une raison qui a grande hâte de se reposer et de conclure, et qui se soustrait un peu vite au devoir de l'examen. On peut croire en Dieu, en l'âme obligée et libre, responsable et immortelle, sans admettre les vues superficielles de M. Beaugrand sur certains attributs de Dieu et sur la morale indépendante.

Passons à la seconde partie, qui contient la profession de foi religieuse de M. Beaugrand. Du spiritualisme, il est conduit au christianisme, en considérant l'état de l'homme, qui, dit-il, « indique manifestement une nature viciée dans son principe par quelque

fait postérieur à sa création et qui ne peut être l'œuvre du Créateur (p. 59) ». L'hypothèse d'une déchéance originelle lui paraît confirmée par les traditions religieuses de l'humanité. Il étudie l'histoire du christianisme, et cette étude le convainc de la divinité du Christ. Ce n'est pas qu'il admette la valeur historique de tous les récits des Evangiles. Il n'attache qu'une médiocre importance à la preuve tirée des miracles : « d'abord, parce que le témoignage humain en cette matière est toujours infiniment suspect ; ensuite, parce qu'avant comme après la mort de Jésus, la crédulité publique en a certainement imaginé beaucoup qui ont trouvé place dans les narrations évangéliques écrites seulement vers le milieu ou la fin du premier siècle (p. 186) ». Sa conception de l'Eglise est à peu près celle des vieux-catholiques. Il se montre très opposé à l'infaillibilité du pape qu'il appelle une « colossale absurdité (p. 239) ». Le *Syllabus*, qu'il reproche aux Jésuites d'avoir dicté à Pie IX, est, à ses yeux, « l'antipode de la raison (p. 307) ». Il refuse à l'autorité sacerdotale « le pouvoir de créer des dogmes nouveaux (p. 309) » ; il ne lui accorde que celui « de prendre des règlements et des décisions soit pour la discipline intérieure de l'Eglise, soit pour l'organisation et le fonctionnement du culte (p. 310) ». C'est pourquoi il considère comme de simples règlements, variables selon les temps et les lieux, modifiables et abrogeables, l'obligation du célibat ecclésiastique et celle de la confession auriculaire. Il fait une vive et forte et juste critique de ces lois de l'Eglise et en demande l'abrogation.

BOIS (Henri). — **De la connaissance religieuse, essai critique sur de récentes discussions** (in-8°, Fischbacher, 366 p.).

Cet ouvrage a pour point de départ l'*Essai sur la théorie de la connaissance religieuse* de M. Sabatier. Il contient une vive et forte critique de ce travail. Mais M. H. Bois ne se borne pas à critiquer, quoiqu'il s'y arrête peut-être un peu trop : la critique lui sert d'occasion pour exposer et mettre en lumière ses vues propres sur les questions importantes qui divisent aujourd'hui les théologiens protestants : expérience et conscience religieuses, genèse de la religion, différence entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique, évolution des dogmes, symbolisme, subjectivisme et autorité. Nous devons dire que ses vues sont sérieusement motivées et forment un système très bien lié, qu'elles sont entièrement conformes à l'esprit du néo-criticisme, qu'elles tendent à dégager le protestantisme français de l'influence du panthéisme allemand, qu'elles ouvrent à la théologie une voie nouvelle et féconde.

L'idée maîtresse qui domine tout le livre et qui, selon nous, en fait la valeur, c'est que la méthode morale doit être considérée comme la vraie méthode en théologie. « L'obligation et ses postulats, dit l'auteur dans une brève conclusion, voilà le vrai fondement. *Tu*

dois. Et le *tu dois* s'adresse — car l'homme est un — à l'être humain tout entier, intelligence, sentiment comme volonté. Tu dois agir, tu dois penser, tu dois croire, tu dois aimer, tu dois vivre (p. 353). » Oui, certes, nous l'avons souvent dit, de la loi morale relèvent les jugements et les croyances, les sentiments et les affections, comme les actes extérieurs et avant les actes extérieurs. Pourquoi? parce que la volonté intervient, en réalité, dans les jugements et dans les sentiments. Le bien sentir et le bien penser, d'où procède le bien agir, dépendent, en partie, de la liberté ; ils constituent donc le premier objet et l'objet direct de la morale. Cette vérité est fondamentale dans le christianisme ; elle le caractérise comme opposé au légalisme judaïque et païen. Elle ne peut être méconnue que par une éthique et une psychologie superficielles.

Il ne faut pas opposer à la méthode morale ce qu'on appelle l'expérience religieuse. Analysez cette expérience, remarque avec raison M. Bois, vous verrez qu'elle est conditionnée par la croyance morale, qu'elle ne peut s'interpréter que par la méthode morale. « Dire liberté, morale, religion, c'est dire actes de foi, libres décisions à prendre sur les hautes questions qui dépassent l'ordre observable des phénomènes et dont la solution est indispensable à la production, à la conservation et au développement de l'expérience morale et religieuse (p. 44). »

Il ne faut pas voir dans le sentiment religieux un sentiment *sui generis*, primitif, irréductible, qui constituerait l'un des éléments essentiels de la nature humaine. M. H. Bois n'admet pas cette thèse de Schleiermacher. Il montre très bien que le sentiment religieux ne diffère pas en nature des sentiments moraux. Schleiermacher en a donné deux définitions également inexactes : sentiment de l'infini, sentiment de la dépendance absolue. L'infini est contradictoire ; il faut donc ici le remplacer par le parfait. « Mais le parfait attire tout de suite notre pensée vers la perfection morale, qui est la vraie perfection. Et ainsi les catégories morales s'introduisent dans l'analyse du sentiment religieux, et le sentiment religieux finit par être conçu comme fonction des idées et des sentiments moraux (p. 86). » Le sentiment de dépendance ne saurait avoir un caractère religieux, si le rapport qui existe entre l'homme et Dieu n'est pas une relation « d'obéissance volontaire et de libre amour », c'est-à-dire une relation morale (p. 87).

Il ne faut pas, pour grandir Dieu, mettre sa nature et ses attributs dans une obscurité absolument impénétrable à notre pensée. Il y a, dit M. Bois, deux manières de grandir Dieu : « L'un de ces procédés consiste à réunir toutes les idées contradictoires que nous sommes capables d'élucubrer, à accentuer encore ces contradictions en les accouplant de force, et à décorer le produit du nom de Dieu... Pour nous, nous concevons une autre manière de le grandir, c'est de lui attribuer la grandeur morale, la seule vraie grandeur. Il n'y a pour

aucun être une vie supérieure à la vie morale. Et c'est pourquoi Dieu est *avant tout* un être moral, une personne morale parfaite (p. 192). »

Nous croyons, comme l'auteur, que l'anthropomorphisme est postulé par la religion, et qu'on ne peut faire de Dieu un absolu mystère, sans détruire le principe même de la piété. Si l'on ne peut rien savoir de Dieu, on ne peut savoir s'il est une personne. Mais il n'y a que les personnes qui aiment. On ne peut donc savoir s'il aime les hommes, on ne peut donc savoir ni dire qu'il est amour. Et les hommes ne peuvent aimer cet x, car on n'aime, au vrai sens du mot, que des personnes. Notons que, s'il est une religion qui donne une idée claire de Dieu et qui supprime, en réalité, le mystère, l'inconnaissable, c'est précisément le christianisme de l'Evangile.

BOUCHOR (MAURICE). — **Les mystères d'Eleusis** (in-12, Lecène, Oudin et Cie, 106 p.).

M. Bouchor a exprimé, en ce beau poème, sa conception de l'immortalité. « Je ne crois pas, dit-il, que cette conception ait jamais été admise par aucune religion, même dans l'Inde, où l'on a toujours cherché une issue au cercle des transmigrations. En général, on nous prédit des tourments éternels pour les méchants, une éternelle félicité pour les justes. Parfois, comme un correctif à l'atrocité de la damnation, on nous laisse entrevoir le salut final de toutes les âmes. J'ai présenté une autre hypothèse : la rédemption toujours possible pour les pervers, mais aussi, pour les justes, l'obligation d'un éternel effort. Deux arguments font valoir cette supposition. D'abord, un état de béatitude absolue est, pour nous, dénué de sens, car rien ne nous est intelligible que par relation. Ensuite, à supposer que le salut définitif puisse être mérité par une ou plusieurs épreuves, ne doit-il pas tarir les sources de la vie morale, en supprimant le libre effort, les conflits intimes, toute possibilité de progrès ou de recul. J'ai suivi mon hypothèse jusqu'à ses extrêmes conséquences. Je ne me flatte pas qu'elle soit la plus agréable ; mais peut-être est-elle la plus haute (*Préface*, p. 16). »

Cette conception peut se résumer ainsi : Prolongation sans fin de l'épreuve, c'est-à-dire de la liberté du recul et de la chute pour les justes, de la liberté du relèvement et du progrès pour les méchants ; négation du salut final, c'est-à-dire de l'éternelle et nécessaire félicité des premiers, et de la damnation finale, c'est-à-dire de l'éternel et nécessaire malheur des seconds ; assimilation complète, quant aux conditions fondamentales, de la vie future à la vie présente. L'auteur nous dit qu'elle « ne vise point à être originale » ; et, en effet elle ne l'est pas : c'est celle que Jean Reynaud a développée dans son livre *Terre et ciel*, où elle est liée, et très naturellement, à la doctrine de la préexistence. Que voyons-nous dans le poème ?

Minos, aux enfers, las de son rôle de juge inflexible, prêt à maudire « ce qu'il eut autrefois de vertu » et à protester contre « l'implacable loi », qu'il lui faut observer strictement (p. 33) » ; puis, aux Champs Elysées, les bons s'ennuyant de leur immobile et stérile bonheur :

> Quelle joie est possible en ces mornes demeures ?
> A quoi bon l'éternel écoulement des heures ?
> Sans luttes, sans travaux, sans épreuves, crois-tu
> Qu'il puisse, dans nos cœurs, survivre une vertu (p. 60) ?

Enfin, Zeus, qui est « la plus haute conscience du monde et comme l'incarnation de la loi morale (p. 16) », déclarant que, dans la vie future qu'il entend réaliser,

> Nul ne reposera dans la paix éternelle (p. 105).

Ecoutons maintenant Jean Reynaud :

« A entendre le moyen âge, l'heure une fois sonnée et le jugement prononcé, tout, dans l'univers, doit prendre une position éternellement fixe et inaltérable. Plus de temps, plus de changement, plus jamais rien de nouveau ; plus d'actions charitables de la créature à l'égard de la créature, plus de réflexions salutaires, ni d'emportements efficaces vers Dieu : les élus seront installés pour toujours, chacun à sa place dans le paradis ; les réprouvés, chacun à la sienne, dans l'enfer. L'époque sera passée où les bons pouvaient se délecter en aidant leurs frères à sortir du mal, et en sentant la création céder à leurs instances, et gagner chaque jour, grâce à eux, une nouvelle douceur et une nouvelle beauté ; où ceux qui ont eu le malheur de s'égarer pouvaient, après leur égarement, revenir à la lumière, et reprendre, en compagnie des fidèles, le droit chemin... Il n'y a plus dans l'effroyable suite de ces siècles de siècles, de progrès à espérer ni pour soi, ni pour les autres, ni dans le ciel, ni dans l'enfer, ni nulle part, et la loi de l'immobilité est désormais la loi unique de l'univers (*Terre et ciel*, 4e édit., p. 316). »

Nous regrettons de ne pouvoir discuter ici l'hypothèse qui appelle les âmes, dans la vie future, « à d'incessantes métamorphoses », et que M. Bouchor, après Jean Reynaud, voudrait substituer à la croyance qui « les fige dans l'état où la mort les a surprises (p. 20) ». Il nous serait, croyons-nous, facile de montrer que les arguments sur lesquels elle s'appuie ne sont nullement décisifs. Ils méconnaissent, en psychologie, le caractère positif et la mutuelle indépendance du plaisir et de la douleur, et le genre de déterminisme qui résulte de l'usage de la liberté. Ils vont à faire du mal la condition, non transitoire, mais permanente et éternelle du bien, ce qui est contraire à une cosmodicée rationnelle. Cette conception n'est certainement pas chrétienne. Mais le poète se trompe quand il dit qu'elle « n'a jamais été admise par aucune religion ». C'est celle qui

caractérise le brahmanisme ; et c'est précisément dans les âmes qu'elle désespérait par la perspective d'épreuves toujours à recommencer, de déchéances toujours possibles et d'expiations toujours à craindre, qu'est née l'idée de ce salut bouddhique, de cette fin du changement et du mal, le *nirvana*[1].

BRUSTON (C.). — **Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ** (broch. in-8°, Fischbacher ; 32 p.).

Nous avons en cette brochure un excellent travail exégétique sur le célèbre texte de l'Epître de saint Paul aux Romains, d'où l'on a tiré la doctrine traditionnelle du péché originel. Voici ce passage : « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et que de cette manière la mort a passé à tous les hommes, *parce que* tous ont péché (*Romains*, V, 12). » Paul y affirme l'universalité du péché, nullement la participation de tous au péché d'Adam. On n'y a vu cette participation que par un contresens : on a rapporté à Adam la conjonction ἐφ'ᾧ, qui est souvent employée par l'apôtre et toujours dans le sens de *parce que ;* on l'a traduite par *en qui* (*in quo omnes peccaverunt*, dit la Vulgate). Mais l'aoriste ἥμαρτον signifie bien que tous ont péché *eux-mêmes*, personnellement, et non en Adam. L'interprétation augustinienne, devenue orthodoxe, doit être abandonnée. En ce verset 12 et dans les suivants, la pensée de saint Paul s'explique par sa conception de la loi, du péché et de leur rapport. La loi, c'est tout commandement de Dieu. Il faut distinguer le péché en puissance et le péché en acte. Le péché en puissance consiste en un penchant au mal qui existe dans l'âme de l'homme primitif en même temps qu'un penchant au bien. Il est antérieur à la loi. N'étant au fond qu'une possibilité, il n'est pas imputé et ne saurait l'être ; car il n'y a d'imputable que ce qui est interdit et condamné par la loi. Le péché en acte, le péché-trangression suppose la loi et, en un sens, résulte de la loi. Le péché en puissance est héréditairement transmissible, parce qu'il est inhérent à la nature humaine. Le péché en acte ne saurait l'être ; il serait contradictoire qu'il le fût. On ne peut donc pas dire que les descendants d'Adam soient responsables et coupables de son péché-trangression ; ce serait absurde. Ce qu'il faut dire, c'est que le penchant au mal qui constitue le péché en puissance et qui existait chez Adam, même avant qu'il eût reçu et violé la loi, a pris, par suite de cette violation, chez ses descendants, une force nouvelle qui peut rendre compte de l'universalité du péché-trangression affirmée par l'apôtre.

Ainsi interprété, le passage dont il s'agit s'accorde très bien, nous semble-t-il, avec le reste de l'Epître aux Romains, où l'on voit com-

[1] Voyez l'*Année philosophique* de 1868 (in-12, Fischbacher), p. 358 et suiv.

ment l'état naturel et universel de péché se lie au conflit de la loi de la chair ou de la vie animale et de la loi morale ou divine, la première devançant la seconde, lui faisant obstacle et la rendant impuissante. Cette doctrine de Paul fait penser à celle de Kant sur le conflit de l'impératif catégorique, qui vient du noumène, et des impératifs hypothétiques (de la sensibilité) qui dominent la vie dans le monde des phénomènes. Il faut que la grâce, fille de la rédemption, vienne au secours de la loi, en apportant la foi et la repentance et, par la foi et la repentance, la justification. On va du péché en puissance à la loi, puis de la loi à la grâce, que la loi postule et dont elle fait sentir la nécessité.

CADÈNE (PAUL). — **Le pessimisme légitime** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 143 p.).

Etudier les doctrines qui constatent et expliquent « le mal du monde » ; tel est l'objet de cette thèse de baccalauréat en théologie. C'est un travail incomplet sans doute, mais qui témoigne en certaines pages d'une réelle force de pensée et où l'on trouve d'heureuses formules.

Le pessimisme que M. Cadène appelle légitime est le pessimisme chrétien. Le pessimisme du Bouddha et de Schopenhauer est illégitime, parce qu'il se trompe radicalement sur la cause du mal, qu'il place dans le désir, dans la volonté, dans l'effort, et, par suite, sur la nature du remède, qui serait l'anéantissement de l'activité et de la vie. D'après le pessimisme chrétien, le mal consiste essentiellement dans le péché. Ce n'est pas le désir, le vouloir qui le constitue, c'est le mauvais désir, le mauvais vouloir. En un mot le mal moral est le mal principe ; le mal physique en est la conséquence.

Ainsi, ce n'est pas la nature qu'il faut accuser, c'est la moralité de l'homme. Le mal du monde a sa racine dans le libre arbitre. On objecte que le mal physique existait dans le monde avant que le libre arbitre eût produit le mal moral. L'auteur le reconnaît ; mais il ne voit dans ce mal physique antérieur au mal moral qu'une *épreuve* pour l'homme innocent. En tout cas dans l'état où nous nous trouvons réduits, il nous est absolument impossible de concevoir ce qu'était le mal physique avant de devenir un *châtiment* (p. 102). Ceci est dit en note. Brève réponse et bien insuffisante, qui écarte, à vrai dire, la question la plus difficile de la théodicée. Au moins fallait-il développer la théorie de l'épreuve.

Autre objection. Si le mal du monde vient du libre arbitre, ne valait-il pas mieux que le libre arbitre n'existât pas ? « Il valait mieux, répond M. Cadène, qu'il y eût dans le monde, avec l'ordre sensible et l'ordre intellectuel, l'ordre moral. Car avec ce dernier il y a la possibilité du vice et de la douleur, possibilité qui est la condition même de l'existence de la vertu. Les pessimistes pourront

trouver la vertu bien chère. Nous irons plus loin : nous dirons qu'elle n'a pas de prix (p. 103). » Donc le libre arbitre est le remède aussi bien que le principe du mal. « Le degré de la valeur du monde n'a pas été fixé par une formule nécessitaire, comme le veulent les pessimistes. Cette valeur peut varier suivant l'usage que l'homme fera de sa liberté. La valeur du monde dépend de sa valeur morale et, par suite, de chacun de nous (p. 104). Au lieu de supprimer la volonté, le pessimisme chrétien y fait sans cesse appel, lui montre l'idéal moral, la pousse à l'action, lui apporte la force qui relève et libère du péché.

ESTÈVE (Nathanael). — **Une conversion au XVIIe siècle. Conférence entre Claude et Bossuet sur la matière de l'Eglise** (brochure in-8, Montauban, imprimerie Bonneville ; 77 p.).

Il s'agit, en cette thèse de baccalauréat en théologie, de la conversion au catholicisme de Mlle de Duras, et de la controverse entre Claude et Bossuet, à la suite de laquelle eut lieu cette conversion. Selon M. Estève, la conférence ne joua aucun rôle dans la conversion, qui était résolue d'avance ; elle ne fut, pour Mlle de Duras, « qu'une formalité piquante en ce sens qu'elle flattait son amour-propre (p. 19) ». Nous le croyons volontiers ; mais c'est là un point secondaire ; les motifs réels de la conversion de cette personne nous intéressent médiocrement ; il se peut très bien que Bossuet lui ait paru victorieux dans le débat, qu'elle ait été dominée par le ton impérieux et décisif sur lequel il le prenait avec son adversaire.

Si l'on prend la peine de lire avec attention la conférence, on voit que Bossuet n'a rien trouvé de sérieux à répondre à ce qu'il y avait d'essentiel dans les raisonnements de Claude. La question discutée était celle de l'autorité en matière religieuse. Bossuet soutenait que la conscience devait se soumettre humblement à l'autorité de l'Eglise ; Claude, que de la conscience relevait toute autorité ecclésiastique. Il faut, disait le premier, qu'il y ait dans l'Eglise une autorité infaillible, dont les fidèles reçoivent les décisions sans vouloir les examiner de nouveau. Et vous-mêmes, réformés, vous êtes obligés d'en admettre une que vous placez dans votre synode national. Il n'y a, répondait Claude, qu'une autorité infaillible, celle de Dieu ; toute autorité ecclésiastique est humaine, par conséquent faillible, limitée, relative, dépendante ; on n'est tenu de lui obéir que si ses décisions sont conformes à la parole de Dieu. L'autorité du synode national, la plus haute pour les réformés, ne se rapporte qu'à la discipline ; comme celle du synode provincial, comme celle du consistoire, elle est subordonnée au libre examen des fidèles. — Alors, il peut arriver que de simples particuliers entendent mieux l'Ecriture que toute l'Eglise assemblée en concile ! — Mais, oui, absolument parlant, cela peut arriver. — Je n'en demande pas davantage !

C'est la dernière des absurdités. — Qu'y a-t-il d'absurde en cette affirmation? Est-ce que le Saint-Esprit ne souffle pas où il veut? Ne voyez-vous pas qu'il faudrait, d'après votre principe, condamner Jésus-Christ et tous ceux qui croient en lui, puisque, malgré son titre et ses prérogatives, l'Eglise juive avait déclaré qu'il était un imposteur? Qu'était Jésus-Christ? Un particulier? Qu'était la synagogue? L'autorité ecclésiastique existante. Il est donc arrivé qu'un particulier a pu entendre l'Ecriture sainte mieux que l'Eglise. — Mais l'Eglise juive ne peut pas être mise en avant, car les prophètes avaient prédit sa ruine. — Votre argument est sans valeur. C'était la synagogue qui interprétait les prophéties, et, naturellement, elle déclarait qu'elle ne devait jamais tomber. — Mais Jésus-Christ manifestait son autorité divine en faisant des miracles. — C'était la synagogue qui, pour les fidèles israélites, était juge de l'origine de ces miracles, et elle décidait que ces miracles venaient de Belzébuth, non de Dieu.

Ainsi se résume la controverse. Il était facile de voir de quel côté était la logique. M. Estève ne nous paraît pas avoir mis en lumière toute l'importance de ce débat, où étaient aux prises le catholicisme, avec son principe de l'infaillibilité ecclésiastique, et le protestantisme, avec la négation consciente et réfléchie de ce principe. La gloire de Claude est d'avoir montré que ce principe, qui ne permettait pas au christianisme de se réformer, ne lui eût pas même permis de naître.

HEROLD (F.). — **L'Upanishad du Grand Aranyaka**, traduite pour la première fois du sanscrit en français (in-12, Paris, librairie de l'*Art indépendant;* 159 p.).

Dans une courte préface, le traducteur, M. Herold, nous dit quelle place occupe l'*Upanishad du Grand Aranyaka* dans la littérature religieuse de l'Inde. On sait qu'il y a quatre Vedas : le *Rig-Veda*, le *Sama-Veda*, le *Yajur-Veda*, conservé dans plusieurs recensions groupées sous les noms de *Yajur-Veda Blanc* et de *Yajur-Veda Noir*, enfin l'*Atharva-Veda*. Chaque Veda se compose de quatre parties : c'est d'abord le texte même des hymnes, la *samhitâ;* — puis viennent les *brâhmanas*, sorte de grands rituels en prose, décrivant, à l'usage des brahmanes, les rites compliqués du service divin ; aux brâhmanas se rattachent des *âranyakas*, ou *livres-de-forêt*, destinés aux brahmanes qui ont quitté le village pour aller mener une vie solitaire dans les ermitages, au fond des bois ; — enfin aux âranyakas à leur tour se rattachent étroitement, et quelquefois jusqu'à s'y confondre, les *upanishads*.

Qu'est-ce qu'une *upanishad ?* Ce mot signifie : enseignement secret, doctrine ésotérique. Par opposition avec les brâhmanas, qui sont liturgiques, ritualistes, le caractère propre des upanishads est d'être

spéculatives et théosophiques. Le titre de l'upanishad traduite par M. Herold, *Upanishad du Grand Aranyaka*, signifie : *la doctrine ou l'enseignement ésotérique du Grand Livre-de-forêt*. Dans ce cas particulier, l'upanishad et l'âranyaka se confondent presque entièrement, et tous deux font partie d'un brâhmana rattaché au Yajur-Veda Blanc et qui est considéré comme un des ouvrages les plus importants de la littérature védique. Cette upanishad appartient aux plus anciens monuments de la sagesse indienne ; M. Herold en place la rédaction au plus tard vers le VIe siècle avant notre ère. En la lisant, on est frappé de l'esprit profondément panthéiste qu'elle manifeste, du développement qu'elle donne à la notion de l'*âtman*, c'est-à-dire de l'Ame suprême, qui produit et qui est tous les êtres, spirituels ou matériels. Nous signalerons le curieux dialogue dans lequel Yâjñavalkya explique à sa femme Maitreyî pourquoi il ne saurait y avoir de conscience après la mort. C'est que, par la mort, nous rentrons dans l'âtman d'où nous sommes sortis ; c'est que nous y sommes dissous comme un morceau de sel est dissous dans l'eau où il est jeté. Or l'unité de l'âtman exclut la conscience, qui suppose la distinction du sentant et du senti, du connaissant et du connu. « Là où il y a comme une dualité, l'un voit l'autre, l'un sent l'autre, l'un interpelle l'autre, l'un écoute l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre. Mais là où tout n'est plus que l'âtman, par qui verrait-on, et qui ? Par qui sentirait-on, et qui ? Par qui interpellerait-on et qui ? Par qui entendrait-on, et qui ? Par qui penserait-on, et qui ? Par qui connaîtrait-on, et qui (p. 51) ? »

KOENIG (XAVIER). — **Essai sur la formation du canon de l'Ancien Testament** (broch. in-8°, Fischbacher ; 73 p.).

En cette thèse de licence en théologie, M. Kœnig traite des origines et de la formation du canon de la Bible hébraïque. Ce mot *canon*, qui vient du grec, désigne la collection des livres auxquels les Juifs ont reconnu une autorité divine. La Bible hébraïque comprend trois parties : 1° la *Loi*, c'est-à-dire les cinq livres dits de Moïse, le Pentateuque ; 2° les *Prophètes*, c'est-à-dire les livres historiques de Josué, Juges, Samuel et Rois, puis les trois grands prophètes (Esaïe, Jérémie, Ezékiel) et les douze petits ; 3° les *hagiographes*, en hébreu *Ketoubîm*, c'est-à-dire les Psaumes, les Proverbes et Job, puis le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste et Esther, enfin Daniel, Esdras et Néhémie, les Chroniques. M. Kœnig montre clairement que ces divers livres, dont se compose la Bible, n'y ont pas été réunis en même temps à titre d'écrits sacrés, c'est-à-dire que le Canon de la Bible est le résultat d'une longue évolution historique, et non, comme on l'a cru longtemps, l'œuvre d'un seul homme ni d'une seule époque ; qu'il y a dans la Bible trois canons d'Écritures saintes qui se sont formés à des époques diffé-

rentes et en différentes circonstances, la *Loi* d'abord, puis les *Prophètes*, et enfin les *Hagiographes ;* que longtemps la Loi seule a fait autorité, et qu'à ce premier canon se sont joints successivement les deux autres, en s'y subordonnant. Voici les conclusions de cette intéressante étude d'histoire religieuse :

« La canonisation du premier canon, la Loi, présente quatre moments distincts dans son évolution ; 1° une période obscure, se perdant dans l'inconnu; 2° la canonisation du Deutéronome par Josias; 3° la promulgation du code sacerdotal par Esdras; 4° plus tard et à une époque indéterminée, la formation du Pentateuque.

« La captivité fait rechercher par Israël avec un soin jaloux les restes de la littérature historique et prophétique qui réunie forma le second canon. Mais ce n'est que vers le milieu du troisième siècle avant Jésus-Christ que le recueil dit des Prophètes est considéré comme Écriture.

« D'autres écrits, plus ou moins récents, ont joui de bonne heure de quelque estime auprès des hommes pieux du judaïsme. Mais il a fallu la persécution née du décret d'Antiochus en 168 avant Jésus-Christ pour transformer cette vénération particulière en vénération universelle. Cependant quelques livres ont eu beaucoup de peine à prendre rang des anciens canons; il est même probable que les doutes émis sur la canonicité de certains livres ne furent entièrement levés que vers la fin du premier siècle de l'ère chrétienne (p. 68). »

MANACÉINE (MARIE DE). — **L'anarchie passive et le comte Léon Tolstoï** (in-12, Félix Alcan; 160 p.).

L'expression d'*anarchie passive*, appliquée à la doctrine tolstoïste de la non-résistance au mal nous semble parfaitement exacte; et c'est avec toute raison que M[me] de Manacéine s'élève contre les aberrations du célèbre romancier, son compatriote.

Elle fait remarquer qu'il est aussi impossible « de vouloir expliquer le christianisme par quelques paroles isolées prises dans le *Sermon sur la montagne*, que de vouloir connaître toutes les pensées, tous les désirs, toutes les émotions et tous les sentiments d'un homme d'après une simple remarque qu'il aura faite à son fils dans l'emportement de la colère (p. 18) » ; — que le principe de la non-résistance au mal est plutôt panthéiste et brahmanique que chrétien, attendu que, d'après l'enseignement brahmanique, l'homme ne voit dans la nature que soi-même, d'où vient le précepte de ne faire de mal à aucun être vivant; tandis que le christianisme nous prescrit de tout sacrifier dans notre lutte contre le mal, même d'arracher l'œil et de couper la main qui nous font tomber dans le péché (p. 19); — que l'interprétation littérale des paroles de Jésus mènerait à condamner le travail et l'épargne, parce qu'elle peut être appliquée aussi bien à

ces mots : « Regardez les oiseaux de l'air; ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers, etc. », qu'au verset de saint Mathieu où Tolstoï trouve tout le christianisme (p. 26); que dans les quatre Évangiles est racontée l'expulsion des vendeurs du temple, un acte d'opposition violente au mal, attribué à Jésus, un acte qui ne s'accorde pas avec l'exégèse tolstoïste (p. 80).

Ce sont surtout les réalités physiologiques et pathologiques que Mme de Manacéine songe à alléguer contre l'anarchie passive. Il semble qu'elle se préoccupe médiocrement de la morale du droit. « Les lois de l'hérédité, dit-elle, sont inexorables, et dans cette humanité qui aura accepté votre doctrine de la non-résistance au mal par la violence, il y aura toujours des différences individuelles, il y aura toujours des sujets anti-sociaux, des sujets en proie aux divers processus de la dégénérescence; et ces sujets-là trouveront un plaisir pervers à vouloir ressusciter la violence physique sous toutes ses formes. Que faire alors : se défendre ou les laisser faire ((p. 144)? »

MEDICUS. — **Lourdes et le surnaturel** (in-12, Fischbacher ; 148 p.).

L'objet de ce petit livre, dont l'auteur anonyme est médecin, est d'établir contre le Dr Boissarie, chef du bureau médical installé à la grotte de Lourdes, que la frontière des choses naturelles et des choses surnaturelles n'étant pas fixée, un médecin, quel qu'il soit, ne peut, en aucun cas, certifier un miracle, et que, par conséquent, le caractère miraculeux attribué à telle ou telle guérison n'a aucune valeur scientifique. L'idée maîtresse de *Medicus* est que le miracle est indémontrable, parce que nous ne connaissons pas *toutes* les lois naturelles, et que celles que nous connaissons en physiologie et en pathologie sont tout empiriques et, en quelque sorte, provisoires, et méritent à peine le nom de lois. Voici quelques passages intéressants :

« En médecine, en physiologie, qui donc ose parler de lois immuables?... Il n'y a pas une loi pathologique de détail qui soit formulée d'une manière précise et définitive. Il faudrait pourtant bien se figurer que la médecine n'est pas une science exacte (p. 41). »

« Lorsqu'un phénomène quelconque paraît contrarier une loi relative aux forces vitales et fixée tant bien que mal par la biologie, que faut-il faire? Déclarer le phénomène miraculeux? Ce serait la mort de la science. Il faut tout simplement se dire que c'est la loi qui est insuffisante ou inexacte, qui n'a pas tout prévu, qui ne pouvait pas tout prévoir, il faut la soumettre à une plus sévère critique et la reviser (p. 42). »

Renan fait observer, dans l'Introduction de sa *Vie de Jésus*, qu'aucun miracle « ne s'est produit devant une réunion d'hommes capables de constater le caractère miraculeux d'un fait ». *Medicus* refuse,

avec raison, cette capacité à toute réunion d'hommes, quelle qu'el e soit, même à une commission académique, attendu que « l'académicien n est qu'un moindre ignorant (p. 36) ». En cette matière l'incompétence est universelle et irrémédiable.

Notons que *Medicus* est théiste, spiritualiste et chrétien. L'existence de Dieu, la Création, la Providence, la personne et l'œuvre de Jésus sont, à ses yeux, « des réalités supérieures au domaine des sciences ordinaires, parce qu'elles mettent en jeu la cause première, et que ces sciences d'expérimentation et d'observation ne peuvent dépasser les causes secondes (p. 93) ». Il nie le miracle, mais il affirme le surnaturel « continu et ordonné », par où il entend « l'action divine pénétrant et animant toute la nature, depuis le premier atome en mouvement et la première cellule vivante jusqu'au summum de la création réalisé par la conscience idéale du Christ, chef de l'humanité (p. 97) ».

Nous approuvons entièrement cette conclusion de l'auteur, que le miracle matériel ne peut subir le choc « ni de la critique scientifique ni de la critique historique », et qu'il est d'ailleurs « inutile à la religion si elle est consciente d'elle-même » et de son vrai domaine (p. 119).

MÉNÉGOZ (EUGÈNE). — **La notion biblique du miracle** (broch in-8°, Fischbacher ; 32 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Paris, au commencement de l'année scolaire 1894-95. M. Ménégoz y examine quelle idée les écrivains se sont faite du miracle. Le miracle, à leurs yeux, c'est l'ordre naturel des choses pliant devant une volonté supérieure, qui est, en dernière analyse, la volonté de Dieu. Telle est la notion du miracle qui se retrouve à travers toute la Bible.

Cette notion du miracle, M. Ménégoz montre qu'elle est complètement méconnue, altérée, détruite par les apologistes les plus orthodoxes ; qu'elle n'est plus admise, en réalité, par aucun théologien protestant. « Tous, dit-il, à quelque tendance théologique que nous appartenions, nous croyons fermement aux lois de la nature ; et si nous admettons, en théorie, la possibilité de modifications aux phénomènes apparemment constants et réguliers, nous ne le faisons qu'en rapportant ces modifications éventuelles à des lois qui nous sont encore cachées, et non à une suspension momentanée de l'action des lois dûment constatées par les sciences naturelles. Nous ne croyons plus au miracle considéré comme une dérogation aux lois de la nature : voilà ce que la sincérité nous oblige à reconnaître (p. 22). »

S'ensuit-il que le miracle biblique n'ait plus aucune valeur pour nous ? Non pas, répond M. Ménégoz. Il y faut distinguer l'idée fonda-

mentale et la forme temporaire, contingente, qu'a revêtue cette idée. Il est des circonstances où Dieu intervient directement dans le cours des choses : voilà l'idée fondamentale. Il y intervient par une violation des lois de la nature : voilà la forme que les écrivains ont donnée à cette idée. De cette forme il faut dégager l'idée qui seule importe à la conscience religieuse. Et on peut l'en dégager, car l'intervention de Dieu n'implique pas la violation des lois de la nature. En chaque acte libre, nous utilisons ces lois, nous ne les violons pas ; elles se mettent au service de notre volonté : pourquoi ne se mettraient-elles pas au service de la volonté de Dieu ? Que sont-elles, sinon l'expression de cette volonté ? « C'est une singulière façon de concevoir Dieu que de placer en face de lui une puissance étrangère, appelée la nature, et des entités indépendantes, appelées des lois (p. 26). »

La conclusion est qu'il faut croire au miracle, comme les auteurs sacrés, mais nous l'expliquer autrement. « Pour les anciens, le miracle est un acte divin libre, *contraire* aux lois de la nature ; pour nous, il est un acte divin libre, *conforme* aux lois de la nature (p. 27). »

En cette intéressante leçon d'ouverture, le miracle nous paraît très bien défini et caractérisé : c'est un acte particulier de la volonté divine. Ce caractère se distingue de la volonté générale de Dieu exprimée par l'ordre naturel des choses. D'où l'opposition de *surnaturel* à *naturel*. Sur cette distinction et cette opposition, M. Ménégoz, si nous le comprenons bien, est entièrement d'accord avec les auteurs sacrés ; seulement il prétend l'expliquer d'une autre manière. Mais il nous semble que les auteurs sacrés ne l'expliquaient pas. L'acte divin particulier se manifestait, se démontrait, croyaient-ils, comme tel, par un phénomène différent des effets de la volonté divine générale. Ce phénomène, qu'il n'y avait pas lieu d'attendre et de prévoir d'après l'ordre naturel des choses et qui était le *signe* de l'intervention particulière de Dieu, constituait à proprement parler, le miracle. Dans la conception de M. Ménégoz, l'acte divin particulier est conforme aux lois de la nature. Soit. Mais que faut-il entendre par cette conformité ? Si elle implique que l'acte divin libre ne produit aucun phénomène qui puisse se distinguer des effets de ces lois, résultant de la volonté divine générale, c'est-à-dire que l'acte divin libre ne se révèle par aucun signe positif, la foi peut encore éprouver le besoin d'affirmer cet acte, mais il est bien clair qu'il échappe à la connaissance expérimentale. Le miracle est atteint dans l'un de ses éléments essentiels ; il perd toute valeur apologétique.

MÉNÉGOZ (Eugène). — **La théologie de l'Épître aux Hébreux** (in-8°, Fischbacher ; 298 p.).

Exposer les idées qui constituent la théologie spéciale et caractéristique de l'Épître aux Hébreux ; rechercher les sources de cette

théologie; examiner quel en a été le rôle dans l'histoire de la pensée chrétienne : tel est l'objet de cette thèse de doctorat en théologie. C'est une étude originale, pénétrante, profonde, à laquelle nous regrettons de ne pouvoir consacrer qu'une brève notice.

Les exégètes ont le plus souvent porté dans la lecture et l'étude de l'Épître aux Hébreux les préoccupations dogmatiques nées du paulinisme. Aussi n'ont-ils pas manqué de trouver la doctrine de l'expiation dans la notion du sacrifice qui domine la théologie de cet écrit. En quoi ils se sont trompés. M. Ménégoz établit que l'auteur de l'Épître assimile absolument le sacrifice du Christ aux sacrifices hérétiques, ne mettant d'autre différence entre l'un et les autres que la valeur respective des victimes; que, par suite, il attache au sacrifice du Christ le sens de propitiation, d'intercession, nullement celui d'expiation substitutive, attendu que dans les sacrifices juifs il faut voir, non un châtiment subi par la victime à la place du pécheur, mais un don offert à Dieu dans l'intention de lui être agréable et de gagner ses bonnes grâces. Sur ce point capital, il ne peut rester le moindre doute dans l'esprit de ceux qui ont lu les chapitres II et VI, les plus importants de l'ouvrage.

L'Épître aux Hébreux peut être invoquée par les conditionalistes. M. Ménégoz montre qu'elle fait consister la perdition, non en des souffrances éternelles, mais dans une mort violente et horrible, qui aboutit à l'anéantissement du condamné. « Dans toute l'Épître, la mort est considérée comme la fin de l'existence. L'idée de l'immortalité de l'âme, au sens de la philosophie grecque, en est absente. Les morts revivent par la résurrection. C'est Dieu qui a ressuscité Jésus, et cette résurrection nous garantit la nôtre (p. 170). »

Sur la loi, les idées de l'auteur de l'Épître sont fort différentes de celles de saint Paul. « Pour le premier, le christianisme est la réalisation parfaite du type prophétique de la législation mosaïque. La Loi est dépassée; elle est remplacée par une législation supérieure, par un culte plus parfait. L'Évangile est le produit de l'évolution de la Loi; la religion chrétienne est le prolongement, l'épanouissement de la religion juive... Saint Paul voit les choses sous un autre angle. A ses yeux, la Loi et l'Évangile sont des antithèses absolues (p. 188). » « L'auteur de l'Épître, dit plus loin M. Ménégoz, est un *évolutionniste;* saint Paul est un *révolutionnaire*, en prenant ce terme en son sens exclusivement moral et religieux (p. 197). »

En d'autres points, l'auteur de l'Épître et saint Paul se rapprochent beaucoup. Leurs doctrines christologiques sont à peu près les mêmes. Ils enseignent, tous les deux, la préexistence du Christ, et ils voient en lui le premier être issu de la puissance créatrice de Dieu, le premier-né de la création. Le christ est un être supérieur, céleste, le premier en rang et en date. C'est par lui que Dieu a tout créé, c'est par lui que tout subsiste. Cependant ni Paul, ni l'auteur de l'Épître, n'enseignent la divinité essentielle du Christ, sa *déité*,

au sens absolu du mot; ni l'un ni l'autre ne l'identifient avec Dieu lui-même. La distance de Dieu au Christ reste toujours celle du Créateur à la créature. Le Christ est l'organe primitif de la création, mais c'est à Dieu seul qu'ils rapportent, en dernière analyse, la création de tout l'univers, y compris le Fils (p. 192). »

A quelle école l'auteur de l'Épître aux Hébreux s'est-il formé? Quelle a été son éducation religieuse? M. Ménégoz écarte ou réduit à fort peu de chose l'influence des écoles palestiniennes et celle du paulinisme. Le système théologique qu'il voit percer à chaque page de l'Épître, c'est la théologie judéo-alexandrine, c'est le philonisme. « Pour autant que le christianisme pouvait s'allier au philonisme, il s'y est allié chez notre auteur. Celui-ci est un philonien converti au christianisme et conciliant l'Évangile avec sa philosophie religieuse (p. 198). »

M. Ménégoz termine le chapitre consacré à l'influence théologique de l'Épître aux Hébreux, en exprimant l'opinion que cet écrit « est appelé à jouer un rôle important dans la théologie de l'avenir (p. 252) ». Nous le croyons volontiers, et ce rôle nous paraît assez clair. L'Épître aux Hébreux permet à la raison et à la conscience chrétiennes de séparer la doctrine de la rédemption de l'idée de châtiment substitutif et, par suite de conserver la première en rejetant la seconde. Reçue dans le canon, comme les Épîtres de Paul, elle prouve que, dans l'Écriture même, la rédemption, qui est le centre du christianisme, est considérée à des points de vue divers, expliquée de diverses manières; qu'elle est donc indépendante de ces explications primitives; qu'elle l'est, par conséquent, de la théorie qui a été développée par Anselme et Thomas d'Aquin et qui a prévalu dans la dogmatique traditionnelle. En constatant des diversités dans la théologie du Nouveau Testament, l'exégèse affranchit la science théologique.

MOLINARI (G. DE). — **Science et religion** (in-12, Guillaumin ; x-284 p.).

Cet ouvrage traite : 1° de l'utilité des religions ; 2° du progrès religieux. M. de Molinari montre, dans la première partie, que les religions ont été dans le passé et resteront dans l'avenir l'agent nécessaire de la conservation et du progrès des sociétés. C'est la religion, dit-il, qui a fait passer l'espèce humaine de la vie purement animale à la vie civilisée : d'abord, en attribuant à l'inspiration divine les inventions et découvertes qui ont substitué les industries productives aux industries destructives communes aux hommes et aux animaux, et en imposant l'usage de ces inventions et découvertes, malgré les résistances provoquées par les dommages, les sacrifices et les gênes au prix desquels tout progrès s'achète ; ensuite, en assujettissant les hommes à remplir une série de devoirs nécessaires à la conservation et aux progrès des individus et des

sociétés, devoirs envers eux-mêmes, envers les êtres auxquels ils donnent le jour, envers le pouvoir chargé d'assurer la sécurité intérieure et extérieure de leur société, envers les autres membres de cette société, et finalement de l'humanité. C'est la religion qui, dans l'enfance de l'humanité, a élevé l'édifice de la morale ; c'est elle qui le soutient et qui peut seule le soutenir. L'auteur explique pourquoi la morale ne peut, selon lui, être indépendante de la religion. Le sentiment du devoir se résout, en dernière analyse, dans l'amour de la justice. Or, la justice implique une rétribution pour ceux qui l'observent, une peine pour ceux qui la violent. Cette rétribution et cette peine, la religion seule les assure, en étendant au delà de la vie terrestre l'opération de la justice. La religion est donc « *l'assureuse* de la justice (p. 94) » ; elle apparaît donc comme le fondement nécessaire de la loi morale.

Passons à la seconde partie. L'auteur y établit que l'idée de la divinité, toujours imparfaite, l'est d'autant plus que les facultés intellectuelles et morales de l'homme sont plus développées et plus cultivées ; qu'elle s'agrandit à mesure que s'étend le cercle des connaissances humaines ; qu'elle s'épure à mesure que s'élève la moralité humaine. La religion est donc progressive. Mais le progrès religieux a ses conditions, qui ne sont autres que celles du progrès économique. Sous l'influence d'un régime de monopole, de protection et de sujétion, il s'est ralenti et laissé devancer par le progrès scientifique. Pour qu'il reprenne son essor, il faut que la religion accepte, d'une part, les vérités acquises à la science, de l'autre, le régime de la libre concurrence dans l'ordre spirituel, de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Nous admettons, comme M. de Molinari, qu'il y a des rapports étroits entre la morale et la religion ; mais nous entendons ces rapports tout autrement que lui. La religion, pense-t-il, n'est autre chose, à l'origine, que le concept de la volonté et de la puissance divines. De ce concept, utilisé pour le progrès économique et social, il fait naître et dépendre les sentiments de devoir et de droit. Selon nous, ce concept n'a, par lui-même, aucun caractère moral ; on n'en peut tirer les sentiments de devoir et de droit que si on les y a d'abord introduits. C'est, en réalité, de ces sentiments, inhérents à la nature mentale de l'homme, que naît et dépend la religion envisagée comme assureuse de la justice.

OLLÉ-LAPRUNE (Léon). — **Le prix de la vie** (in-12, Berlin ; VIII-490 p.).

« La raison dans mes vers conduit l'homme à la foi, » chantait Louis Racine. La philosophie, dans le nouvel ouvrage de M. Ollé-Laprune, conduit le lecteur au catholicisme. Elle cherche quel est le sens et le prix de la vie, et ne trouve que dans le catholicisme la réponse à cette question.

Le véritable point de départ de la marche dialectique de l'auteur est le fait de l'obligation morale. « La formule est ici : tu *dois* faire. Remarquons-le bien : tu *peux* faire autrement, mais tu *dois* faire ainsi. Voilà ce qui, par rapport à tout ce qui précède, est une nouveauté considérable, une nouveauté énorme (p. 105). » Ce fait veut être expliqué. « Prétendre que, devant l'obligation, il n'y a qu'à s'incliner et à se taire, n'est-ce pas renoncer à la science ? De tout fait il y a lieu de chercher l'explication, et expliquer une chose, n'est-ce pas la ramener à une autre par une analyse qui en détaille les éléments, les composants, les ingrédients ? Prétendre que l'obligation en elle-même échappe à toute explication, vouloir qu'elle défie toute tentative de la ramener à autre chose, qu'est-ce donc, sinon à renoncer à en avoir une idée distincte ? ou encore, renoncer à ce qui est le procédé scientifique par excellence, l'analyse ? donc, se mettre en opposition avec l'esprit scientifique (111) ? » Il faut donc expliquer l'obligation. Mais l'esprit scientifique exige « que l'explication tentée ne supprime pas le fait à expliquer, qu'elle ne le dénature pas, qu'elle ne le déforme pas (p. 113) ». Et M. Ollé-Laprune montre que les philosophes qui veulent faire rentrer l'obligation dans les faits déjà connus la déforment, la dénaturent, la suppriment. Elle ne se ramène pas à l'intérêt. « A l'heure qu'il est, l'obligation n'est pas la contrainte, et la crainte n'est pas le respect. Comment ce qui primitivement était contrainte serait-il devenu obligation, et ce qui primitivement était crainte serait-il devenu respect (p. 116) ? » Conclusion : L'obligation est en dehors de ce qu'on appelle la *nature* ; elle est d'un autre ordre, et d'un ordre supérieur ; elle est chose transcendante ; c'est un fait « qui diffère de tous les autres et nous place sur le seuil d'un autre monde que le monde accessible à la science proprement dite (p. 125) ».

L'analyse ne réussit pas à décomposer l'obligation en éléments plus simples. Mais il y a une autre analyse : celle qui, « dans le sein d'une chose donnée, distingue ce que cette chose renferme (p. 123) ». C'est celle que M. Ollé-Laprune applique à cette idée de l'obligation, qui « n'est pas une idée *comme les autres* », qui « nous ouvre les portes d'un monde nouveau », du monde moral (p. 149). Devoir signifie assujettissement, responsabilité. Donc, en ce monde supérieur, où le devoir m'introduit, « je trouve un maître (p. 155) ». « Qui voulez-vous qui me commande d'agir comme ceci ou comme cela ? Une idée ? Et devant qui voulez-vous que je réponde de mon action ? Devant une idée ? Mais une idée, si ce n'est bien qu'une idée, c'est chose moins réelle, moins substantielle, moins vivante, moins consistante que moi, ou plutôt c'est chose qui n'a d'existence et de substance qu'en moi et par moi (p. 158). » De plus, la loi morale serait arbitraire, s'il n'y avait entre les choses une hiérarchie fondée sur des rapports de perfection. « Il faut donc qu'un certain bien préexistant logiquement à la loi contienne la raison de la loi ; »

car enfin « c'est le bien qui est le fondement de la loi (p. 160) ». Or, « le bien le plus excellent, le plus éminent, le bien le plus bien », c'est l'esprit suprême, l'être complet, Dieu (p. 161).

Toute cette partie, la plus philosophique et, à notre sens, la plus importante, du livre de M. Ollé-Laprune peut se résumer en un petit nombre de propositions contraires aux principes de la morale néo-criticiste :

1° *L'obligation est un fait qu'il faut analyser et expliquer.* — Nous disons que l'obligation est une idée apriorique, simple, première, irréductible, donc une idée qui ne peut être analysée ni expliquée d'aucune manière. Et cette idée n'a pas seule ce privilège : les autres idées fondamentales ou catégories (temps, espace, causalité, finalité) présentent le même caractère. L'analyse qu'on essaie d'en faire, quelle qu'elle soit, celle de M. Ollé-Laprune comme celle des moralistes utilitaires, la déforme, la dénature, la supprime nécessairement ;

2° *L'obligation n'est pas une idée comme les autres ; elle est transcendante, métaphysique.* — Cette proposition vient de la distinction kantiste du noumène et du phénomène, que nous ne saurions admettre. L'idée d'obligation peut être, si l'on veut, appelée métaphysique ; mais elle n'est pas plus métaphysique que les autres catégories ;

3° *Qui dit obligation, dit assujettissement* ; *l'obligation vient donc du commandement d'un supérieur, d'un maître.* — Comment pareil raisonnement peut-il se trouver sous la plume de l'ingénieux auteur ? L'idée de puissance est, par elle-même, étrangère à celle d'obligation. Or, les idées de supérieur et de maître, si l'on n'y a mis d'abord celle d'obligation, se réduisent à celle de puissance. Pour que le commandement crée l'obligation, il faut qu'il soit considéré comme un droit, c'est-à-dire que l'obéissance exigée soit tenue pour obligatoire. Le cercle vicieux est évident ;

4° *Le bien est le fondement de l'obligation.* — Pas du tout. C'est, au contraire, l'obligation qui donne au bien son caractère spécifique et son sens précis, en tant qu'il est distingué de l'agréable et de l'utile.

OTT (A.). — **La morale chrétienne d'après les enseignements de l'Evangile** (in-12, Fischbacher ; 164 p.).

M. Ott nous dit, en une brève introduction, l'objet qu'il s'est proposé en écrivant ce livre. Convaincu que nous avons besoin aujourd'hui « d'une morale qui ait fait ses preuves », que la morale chrétienne « répond seule à cette condition », qu'elle a été « le principe de tous les progrès sociaux dont est issue la civilisation moderne », qu'elle n'a pas cessé d'être « la condition indispensable de tous les progrès futurs », il a cru qu'il pouvait être utile « de constater,

d'une manière précise et d'après les textes, en quoi consiste cette morale, quels sont les commandements qu'elle impose, à quel but elle tend, et par quels moyens elle prétend atteindre ce but ». Il a donc eu la pensée de réunir les prescriptions morales dispersées dans le Nouveau Testament, de les séparer des affirmations dogmatiques et du récit historique auxquels elles sont liées, de les montrer sous les formes les plus nettes et les plus précises, de les grouper suivant leur ordre le plus naturel. « Cet ordre, dit-il, consiste simplement à subordonner le particulier au général et à ranger les prescriptions particulières suivant l'importance des relations sociales auxquelles elles s'appliquent (p. 17). »

En ce travail, qui nous paraît fort bien fait, et qui certainement sera utile, M. Ott a voulu rester en dehors des questions dogmatiques. Il est deux points, cependant, sur lesquels il fait connaître son opinion : l'origine de la loi morale et la sanction. Il ne conçoit la loi morale que comme un commandement divin. « Une loi morale quelconque, dit-il, ne saurait être obligatoire pour des êtres libres que si elle émane d'une puissance supérieure, d'un Créateur qui par cette loi même a déterminé les conditions normales de leur activité (p. 21). » Sans se prononcer d'une manière absolue sur la question de la sanction, il paraît considérer l'éternité des peines comme incompatible avec la justice et la bonté de Dieu (p. 151).

Tolstoï trouve dans la morale chrétienne la condamnation de la défense personnelle ou collective, et, par suite, de toute organisation judiciaire et politique, de tout gouvernement. M. Ott y trouve la condamnation de la loi d'offre et de demande, de la notion économique de la valeur (p. 111). Pour le premier, la loi d'amour et de fraternité, enseignée par l'Evangile, est la négation de toute idée de droit. Au yeux du second, elle est en contradiction avec l'ordre économique libéral et peut être invoquée en faveur des principes socialistes. L'erreur de M. Ott paraît moins absurde que celle de Tolstoï, parce qu'elle est moins clairement antisociale ; elle est peut-être plus dangereuse. La défense personnelle ou collective, c'est le droit. L'ordre économique libéral, c'est le droit. L'Evangile n'a pas entendu substituer l'amour au droit, comme règle des rapports sociaux ; car l'amour a besoin lui-même d'une règle, et il faut qu'il en reçoive une de la justice. Jésus n'a certainement jamais pensé qu'il appartînt à la loi d'amour de fixer la valeur des produits et des services.

POIRÉE DE GARCIN (CHARLES). — **Le sens commun, études de philosophie religieuse**, avec une préface de M. *A. Réville* (in-12, Fischbacher ; XVII-463 p.).

En cet ouvrage posthume nous avons les idées d'un homme excellent, qui, après avoir rêvé, en 1848, l'étroite union de la foi catho-

lique et de la démocratie républicaine, reconnut son illusion après le coup d'État de 1851, dut rejeter l'autorité de l'Eglise catholique, se mit à étudier la Bible au mieux de ses lumières, ne put y trouver la valeur d'une révélation directe et absolue, conclut finalement à ce qu'on appelait au XVIIIe siècle la religion naturelle, et mourut théiste spiritualiste en 1868.

M. Réville remarque que les connaissances de Poirée en histoire de la philosophie et en histoire religieuse étaient très imparfaites. On s'en aperçoit en lisant son livre. Le sens commun, qui était son critérium, et pour nier et pour affirmer, n'a pu lui en tenir lieu. Sa conscience morale, juridique, politique avait rompu avec le catholicisme, mais l'idée de révélation, de religion révélée avait gardé dans son esprit la forme et le caractère que le catholicisme lui a donnés ; d'où vient qu'en abandonnant le christianisme autoritaire et sacerdotal, il ne songea nullement à se rattacher à la grande tradition de ce christianisme individualiste et indépendant qui s'appelle protestantisme ; il n'en comprit pas l'esprit, la fécondité passée, la fécondité possible dans l'avenir. Il admit la nécessité et la possibilité d'organiser la religion naturelle, en lui donnant des formes extérieures et sensibles, et de la substituer à toute religion historique. « Si le culte de l'Être Suprême, dit-il, n'a eu qu'un jour, ce n'était pas un jour heureux que celui où le sang coulait. Il ne faut point se rebuter à la première chute et il faut essayer de nouveau (p. 457). » Et plus loin : « Est-il si difficile d'avoir un culte extérieur ?... La société peut bien se donner un culte comme elle se donne un gouvernement. Il n'est besoin pour l'établir ni de prêtres, ni d'ordre constitué, l'homme seul suffit. Que faut-il? Accueillir avec joie l'enfant à sa naissance, et prier; le recevoir avec sérieux dans la cité, et prier; voir l'homme s'unir à la femme pour fonder la famille, et prier; accompagner l'homme au tombeau, et prier (p. 459). »

L'ouvrage de Poirée montre l'insuffisance de son critérium, le sens commun, en matière philosophique et religieuse. Cela ne peut étonner. La philosophie et la religion naissent des besoins les plus profonds de l'esprit. Le sens commun ne peut pas ne pas être superficiel.

RÉTHORÉ (F.). — **Science des religions : du passé et de l'avenir du judaïsme et du christianisme** (in-8°, A. Pedone, 363 p.).

L'étude des religions a des faits à constater, des lois à établir, des problèmes à résoudre. Elle passe donc par trois phases successives : *histoire* (hiérographie), *science* (hiérologie) et *philosophie*. L'hiérographie, l'hiérologie et la philosophie des religions sont inséparables de leur nature. M. Réthoré ne donne, en son ouvrage, « qu'une idée sommaire de la première » ; il ne s'y occupe en réalité que de la seconde, « se contentant de dégager en passant les principes de la troisième (p. 2) ». La science des religions, telle qu'il l'envisage, est

divisée en quatre sections : I. *Considérations générales et préliminaires;* II. *Epoque de la révélation orale;* III. *Période de la révélation écrite;* IV. *A quoi les religions sacerdotales ont abouti.*

Dans la première section, l'auteur examine et critique les diverses classifications des religions. Celle qu'il estime la meilleure est celle de B. Constant, qui divise les religions en religions sacerdotales et en religions libres ou indépendantes du sacerdoce. « Cette classification, dit-il, serait irréprochable, si aux religions sacerdotales il opposait la religion idéale, c'est-à-dire la religion naturelle, telle qu'elle peut être conçue et comprise par la raison ; mais ce qu'il leur oppose, c'est la religion des Grecs et des Romains (p. 21). » A cette division des religions en sacerdotales et libres se lie la question du progrès en matière religieuse. M. Réthoré, qui admet le libre arbitre, nie le progrès nécessaire. « La liberté intervenant, dit-il, la loi générale de l'évolution se scinde pour l'homme en deux lois particulières : la loi de *perfectionnement* et la loi de *péjorisme*, car de cela seul qu'il est perfectible, il s'ensuit qu'il peut s'amoindrir et se dépraver (p. 42). » Appliquant les deux lois de perfectionnement et de péjorisme aux religions, il tient que la religion naturelle est soumise à la première et les religions sacerdotales à la seconde.

Dans la seconde section, l'auteur traite la question du monothéisme primitif. On sait quelle est sur ce point l'opinion de la plupart de ceux qui se sont occupés de l'histoire des religions. Tous s'accordent à placer le monothéisme, non au commencement, mais à la fin de l'évolution religieuse. M. Réthoré soutient que l'humanité a débuté par le monothéisme. Pour l'établir, il invoque l'histoire et la psychologie. Il cite des faits, et il allègue « la loi logique qui nous contraint d'aller de l'un au multiple, de sorte que toute conception théologique, si obscure qu'elle soit dans le principe, a nécessairement pour base l'idée d'unité (p. 69) ».

La troisième et la quatrième section sont consacrées à l'histoire du judaïsme et du christianisme. L'auteur porte en cette étude l'esprit du XVIIIe siècle. On en peut juger par le passage suivant où il résume lui-même, dans la brève conclusion de l'ouvrage, sa pensée sur le christianisme :

« Nous avons vu que le christianisme, résumé de toutes les décadences antiques, a profondément altéré et corrompu les principes et les dogmes de la religion naturelle ; que, par sa théologie insensée, il conduit fatalement à l'athéisme ; qu'il a transformé le gouvernement providentiel en thaumaturgie sacrée et en thaumaturgie diabolique ; que, par ses théories sur la grâce, l'expiation, la prédestination et l'éternité des peines, il a gravement compromis le dogme consolant de l'immortalité de l'âme ; qu'il a faussé la morale théorique ainsi que la morale pratique ; qu'il a corrompu le culte par des cérémonies pompeuses ou théâtrales, enfantines ou grotesques, qui éloignent des temples ceux qui voudraient adorer la

Divinité en esprit et en vérité ; qu'il a fait une guerre implacable à la science et à la raison (p. 356). »

M. Réthoré ne voit du christianisme que les côtés sombres ; et le théisme, qui est, à ses yeux, la religion idéale, la religion de l'avenir, les lui fait, par comparaison, paraître encore plus sombres. Il aurait pu, croyons-nous, supposant l'influence judaïque écartée, le Christ et le christianisme retranchés de l'histoire, se demander quelle religion auraient produite la raison et la conscience de la Grèce, de l'Italie, de la Gaule et de la Germanie. Il nous semble que, s'il eût fait cette hypothèse uchronique (et un partisan du libre arbitre peut bien faire des hypothèses de ce genre), il eût montré plus de largeur et moins de passion dans son jugement sur la religion des prophètes d'Israël et sur celle de Jésus le Messie. Il est vrai que ce jugement est lié à l'ensemble de ses vues sur le développement des religions, notamment à cette opinion, selon nous très contestable, que l'esprit humain est naturellement monothéiste, qu'il a commencé par un monothéisme confus et qu'il va de lui-même à un monothéisme réfléchi, s'il ne subit l'influence corruptrice d'un sacerdoce. Cette opinion ne lui permettait guère de considérer et d'apprécier ce que la civilisation intellectuelle et morale doit au monothéisme judaïque et chrétien. Nous admettons volontiers sa loi de péjorisme ; nous attachons, comme lui, une grande importance à la distinction établie par B. Constant entre les religions sacerdotales et les religions libres. Mais pourquoi n'applique-t-il pas cette distinction au christianisme ? Pourquoi enveloppe-t-il dans la même condamnation le christianisme catholique, qui est une religion sacerdotale, et le christianisme protestant, qui est une religion libre ?

ROGNON (Jean). — **L'immortalité native et l'enseignement biblique** (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 60 p.).

En cette thèse de baccalauréat en théologie, M. Rognon établit clairement que l'exégèse biblique ne permet pas d'admettre l'immortalité naturelle et essentielle de l'âme ; qu'on ne peut le trouver ni dans le sens des termes hébraïques *nephesh* et *rouach*, ni dans la notion hébraïque du *schéôl* ; qu'elle est étrangère au Nouveau comme à l'Ancien Testament ; que, dans la langue du Nouveau Testament, le πνεῦμα, seul principe d'immortalité, n'appartient pas naturellement à l'homme, mais lui vient de Dieu par grâce ; que la résurrection des corps est la seule conception biblique de la vie future ; qu'il faut considérer la doctrine de l'immortalité native comme une erreur qui prit naissance dans la théologie des Pères, toute pénétrée de l'influence grecque. Il montre très bien l'opposition des deux notions grecque et hébraïque de l'immortalité qui sont entrées à côté l'une de l'autre dans la dogmatique chrétienne. « Les Grecs, dit-il, cherchèrent le principe de l'immortalité en eux-

mêmes et dans leur nature. La raison qu'ils en donnèrent fut une spéculation sur l'essence de l'âme ; ce fut une raison métaphysique. Les Hébreux, par contre, ne devaient faire dépendre la vie à venir que de Celui qui leur avait donné l'existence présente et la renouvelait sans cesse. L'immortalité eut pour eux une base morale ou religieuse, l'union de l'homme avec Dieu. Ils rattachèrent la vie future à un miracle de la toute-puissance divine (p. 25). »

M. Rognon tient que la théologie chrétienne doit s'affranchir de l'influence qu'a exercée sur elle la philosophie grecque et qui l'a éloignée de l'enseignement de l'Ecriture. Il voit, avec toute raison selon nous, dans le conditionalisme « la seule solution eschatologique qui concilie la miséricorde et la justice de Dieu (p. 60) ». « La Bible, conclut-il, n'a jamais fait de la vie à venir une conséquence de la nature humaine, le droit d'un être rebelle et pécheur, une nécessité indépendante de toute condition morale et religieuse. En dehors de la communion avec Dieu, elle ne connaît point de vie véritable, point d'éternité. Avec la notion de l'immortalité forcée, elle rejette aussi celle de l'enfer catholique, et permet ainsi de concevoir une eschatologie rationnelle et une théodicée conforme aux données de la conscience morale. Car toute existence dérivant pour elle d'un principe unique, le mal n'est qu'un accident passager dans le monde et le triomphe du bien, qu'annonce saint Paul et auquel seul la pensée peut s'arrêter satisfaite, n'est plus une chimérique espérance. D'autre part, Dieu se trouve justifié devant la conscience, dont les droits aussi doivent être respectés dans une saine théologie (p. 57). »

Nous approuvons et goûtons fort cette conclusion. Nous avons écrit, il y a plus de vingt ans, que la doctrine conditionaliste était, à nos yeux, « conforme à l'esprit criticiste qui fonde l'immortalité, non sur l'indestructibilité de la substance âme, mais sur les droits acquis par la personne morale à la persistance » ; et, d'autre part, qu'il était difficile de la repousser au point de vue de l'exégèse, si l'on considérait « le rôle essentiel que joue le dogme de la résurrection dans le judaïsme et dans le christianisme primitif, comme condition de la vie future, et qui va s'affaiblissant à mesure qu'on s'éloigne des temps apostoliques et que se développe dans les esprits a notion de l'immortalité naturelle de l'âme [1] ».

SIMYAN (Ernest). — **De l'exaucement de la prière au point de vue philosophique** (broch. in-8°, Genève, imprimerie Suisse, rue du Commerce, 6; 78 p.)

Cette thèse de baccalauréat en théologie est consacrée à la ques

(1) Voyez le *Critique philosophique* (1re série), t. III, p. 187.

tion des rapports de la prière et du miracle. Il y a deux espèces de prière : la prière-élévation et la prière-demande. Celle-ci suppose l'exaucement possible ; elle ne saurait donc avoir de place ni dans le panthéisme qui fait de Dieu une loi abstraite et générale, ni dans le déisme, qui en fait une sorte de roi constitutionnel (*semel jussit, semper paret*). La prière-demande peut avoir pour objet, soit l'obtention de biens matériels, soit l'obtention de biens spirituels. On peut prier pour soi-même, ou pour d'autres : la prière faite pour autrui est ce qu'on appelle prière d'intercession.

Selon M. Simyan, l'exaucement de la prière qui demande des biens matériels est philosophiquement inadmissible, parce qu'il nécessite le miracle. Sans doute on peut dire *a priori* que le miracle est possible, si l'on n'envisage que la liberté et la puissance divines. Mais il ne peut être voulu de Dieu, parce qu'il est contraire au plan divin, d'après lequel le monde a été créé, et qui est réalisé par des lois invariables ; parce qu'il « contredit directement l'ordre providentiel que nous révèle la nature entière (p. 44) ».

La prière qui demande des biens spirituels peut être exaucée, parce que l'exaucement ne nécessite pas un miracle dans le domaine de l'esprit, où règne la liberté. « Lorsque l'homme prie, il modifie, en vertu de sa liberté, les lois de l'esprit d'une manière telle qu'il se rend capable de recevoir l'action divine en lui, et cette action divine n'est pas un miracle, puisque c'est l'homme qui réclame librement le secours de Dieu ; et Dieu ne viole pas la liberté, puisque l'homme s'est déterminé de lui-même dans une direction nouvelle (p. 56). »

L'action divine ne peut s'exercer directement que sur l'âme de celui qui prie, et ensuite de sa prière. On ne saurait admettre une intervention spéciale de Dieu, par laquelle il mettrait dans telle âme le désir de prier : ce serait un miracle. C'est pourquoi la prière d'intercession ne peut jamais être exaucée, même lorsque ce sont des biens spirituels qui sont demandés. « L'exaucement serait contraire à la volonté divine, qui a, il est vrai, créé l'homme pour la réalisation de son idéal, et ne saurait, par conséquent, refuser de l'aider, mais qui a établi en même temps une condition pour la réalisation de cet idéal (p. 61). »

Tels sont les points principaux en lesquels se résume le travail de M. Simyan. Nous ne voyons rien de bien satisfaisant pour la conscience religieuse dans l'idée qu'il se fait de l'action de Dieu sur l'âme qui prie, action de l'esprit infini sur l'esprit fini (ce sont ses expressions), action générale qui est conditionnée par la demande et qui ressemble à celle d'une loi nécessaire. C'est là une conception d'esprit panthéiste. Quant à l'argument rationnel qu'il oppose au miracle physique, il est emprunté au déisme et suppose une vue singulièrement optimiste de la nature. Est-il possible d'alléguer, en cette question, l'ordre providentiel tel que le réalisent les lois phy-

siques, chimiques et biologiques ? Mais c'est précisément par l'appel au miracle, c'est-à-dire aux attributs moraux de Dieu, que la raison et la conscience humaines protestent contre le mal inhérent au déterminisme des phénomènes naturels. Pourquoi, demanderons-nous, la raison divine ne permettrait-elle pas à la liberté divine d'intervenir dans le monde matériel, qui n'est qu'un système de moyens, en vue des agents moraux, des esprits, qui sont les seules et vraies fins de la création ? Ce n'est pas *a priori*, au nom de la raison, que l'on peut rejeter le miracle, si l'on croît réellement à la liberté.

SPENCER (Herbert). — **Problèmes de morale et de sociologie.** Traduction et avant-propos par *H. de Varigny* (in-8°, Guillaumin ; VIII-376 p.).

Sous ce titre M. H. de Varigny a réuni des essais publiés par le philosophe anglais à diverses époques et dispersés en diverses revues. Ces essais se rapportent à la morale, à la sociologie et à la philosophie des sciences.

Morale. — Les essais relatifs à la morale manquent d'originalité et n'ajoutent rien à ce que l'on connaît de l'éthique de M. Spencer. Le morceau sur la morale de Kant ne mérite vraiment pas l'examen. Pour faire la critique d'une doctrine, il faut la comprendre, et M. Spencer n'a pas essayé de comprendre la morale kantiste ; ce qui ne doit pas étonner d'après les dispositions qu'il déclare lui-même apporter à la lecture des ouvrages d'autrui. « En 1844, dit-il en note, une traduction de la *Critique de la raison pure* me tomba entre les mains, et je lus les quelques premières pages énonçant la théorie de l'espace et du temps ; mais comme je la rejette péremptoirement, je fermai le livre. Il m'est arrivé, depuis, deux fois, d'en faire autant, car, étant un lecteur peu patient, il m'est impossible de continuer un ouvrage quand je ne suis pas d'accord avec les propositions cardinales qu'il renferme (p. 34). »

Sociologie. — Le plus important des essais sociologiques est celui qui a pour titre : *De la liberté à la servitude*. M. Spencer y montre fort bien la supériorité de la coopération volontaire sur la coopération forcée. C'est la coopération volontaire qui règne maintenant dans l'industrie. L'armée offre l'exemple de la coopération forcée. « De sa forme la plus simple jusqu'à la plus complexe, la coopération volontaire présente ce trait commun que ceux qui y sont intéressés travaillent ensemble de leur propre consentement. Personne ne leur impose de condition ni d'acceptation (p. 86). » Dans le système de la coopération forcée, « la sphère de la volonté individuelle est limitée par la volonté du supérieur » ; la formule n'est pas : Faites ceci ou quittez votre place, mais c'est : Faites ceci ou je vous y forcerai. « Au lieu de se soumettre volontairement à des devoirs spécifiés sous

peine de renvoi, il faut obéir à tout ordre donné sous peine de souffrance et peut-être de mort (p. 87). »

Ce qui caractérise le socialisme, c'est la généralisation de la coopération forcée. Les conséquences qui en résulteraient seraient désastreuses. « Quand une organisation socialiste générale sera établie, le corps vaste, ramifié, consolidé, de ceux qui dirigeront ses activités, se servant, sans frein aucun, de toute coercition qui leur semblera utile aux intérêts du système (qui deviendront, en pratique, leurs intérêts propres) n'hésiteront aucunement à imposer leur règle rigoureuse sur la vie tout entière des travailleurs, jusqu'à ce qu'en définitive se développe une oligarchie officielle, avec des degrés divers, exerçant une tyrannie plus gigantesque et plus terrible qu'aucune de celles que le monde a vues jusqu'ici (p. 106). » M. Spencer conclut avec toute raison que le socialisme doit être combattu surtout « dans l'intérêt des classes employées », car, dans le régime de coopération forcée qu'organisent le socialisme, elles seraient à la merci du pouvoir sans bornes des directeurs de la production (p. 109).

Philosophie des sciences. — Dans les essais qui se rapportent à la philosophie des sciences, M. Spencer établit que la sélection naturelle ne suffit pas pour expliquer l'évolution organique. Il faut, dit-il, admettre l'acquisition de modifications de structure par l'usage et le non-usage des parties et l'hérédité des modifications acquises. « La sélection naturelle ou survivance du plus apte est presque uniquement à l'œuvre dans le monde végétal et dans le monde des animaux inférieurs qui est caractérisé par une passivité relative. Mais en s'élevant vers les types d'animaux supérieurs, ses effets se fondent de plus en plus avec ceux que produit l'hérédité des caractères acquis, jusqu'à ce que, chez les animaux de structure complexe, l'hérédité des caractères devienne une cause importante, sinon la principale cause d'évolution (p. 345). » Cette question de l'hérédité des caractères acquis est, pour lui, fondamentale. Elle intéresse, au plus haut point, non seulement la biologie et la psychologie, mais encore la science de l'éducation, la morale et la politique (p. 376), car la théorie de l'évolution ne peut plus se soutenir, si les caractères acquis n'ont pas été héréditaires (p. 326).

Le point qui nous paraît le plus clairement démontré dans le travail de M. Spencer sur l'insuffisance de la sélection naturelle, c'est que des variations isolément et successivement produites ne seraient d'aucune utilité dans la lutte pour la vie. Il faut donc supposer qu'elles se produisent simultanément, coordonnées, coadaptées ; ce qui ne peut s'expliquer par la sélection naturelle, telle que l'a conçue Darwin. Cette observation critique est très juste, mais elle n'est pas nouvelle. Elle a été souvent opposée au darwinisme et invoquée en faveur d'une loi interne et téléologique de variation, notamment par

Hartmann. M. Spencer repousse toute loi de ce genre ; l'influence de l'usage et du non-usage des parties lui paraît en tenir lieu ; il ne veut pas voir que cette influence est en réalité un principe téléologique.

SPENCER (Herbert). — **Le rôle moral de la bienfaisance.** Traduction de MM. *E. Castelot* et *E. Martin Saint-Léon* (in-8°, Guillaumin ; IV-258 p.).

Ce volume contient la cinquième et la sixième partie des *Principes de morale* de M. Herbert Spencer. Il est consacré à la bienfaisance, que l'auteur divise en bienfaisance négative (5e partie) et bienfaisance positive (6e partie). Indispensable à l'équilibre social, la justice est d'intérêt public ; la bienfaisance est, par sa nature, d'ordre privé. Une politique dont la bienfaisance serait l'objet aurait des conséquences désastreuses, si elle était poursuivie avec persistance. « Quand la société, en vertu de sa capacité collective, s'attribue la fonction de la bienfaisance, quand, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, des préceptes appuyés ou des exemples viennent enseigner aux citoyens inférieurs qu'il est du devoir de l'État de leur assurer, non seulement la libre poursuite du bien-être, mais encore les moyens d'y arriver, il se forme petit à petit parmi les plus pauvres et surtout parmi les moins méritants la conviction que le gouvernement est en faute toutes les fois qu'ils n'ont pas toutes leurs aises. Ils attribuent leur misère, non pas à leur paresse ou à leurs méfaits, mais à la dureté de la société qui ne s'acquitte pas de son devoir envers eux. Que s'ensuit-il ? Les masses prennent pour théorie que l'ordre social doit être changé à fond, que tous doivent recevoir une part égale des produits du travail et que les différences de rémunérations allouées aux différences de mérites doivent être abolies : c'est le communisme. Parmi les pires, furieux de ce que leur existence déréglée ne leur procure pas de quoi satisfaire tous leurs appétits, se propage la doctrine que la société doit être détruite, que chacun est libre de prendre ce qui lui convient et de « supprimer », comme disait Ravachol, tout homme qui lui barre le chemin. C'est l'anarchisme et le retour à la lutte bestiale pour la vie. Tel est le résultat final quand on ne distingue pas entre la justice et la bienfaisance (p. 16). »

Après un premier chapitre sur la distinction nécessaire de la justice et de la bienfaisance, M. Spencer parcourt le domaine de ce qu'il appelle la bienfaisance négative, examinant les diverses restrictions qu'elle ajoute à celles que prescrit la justice : restriction de la liberté de la concurrence et de la liberté des contrats, restriction des paiements à titre gracieux, restriction dans la manifestation du talent, restriction du blâme et de l'éloge. Puis il passe à la bienfaisance positive, laquelle comprend la bienfaisance conjugale, la bien-

faisance paternelle, la bienfaisance filiale, les secours aux malades et aux blessés, les secours contre les sévices et le danger, les secours pécuniaires aux parents et aux amis, le soulagement de la pauvreté, la bienfaisance sociale (efforts pour répandre les connaissances et pour améliorer les mœurs sociales), la bienfaisance politique (efforts pour réformer les abus, découvrir la corruption sous toutes ses formes, résister aux usurpations de pouvoir même les plus insignifiantes).

M. Spencer se montre très préoccupé des dangers de la bienfaisance positive appliquée au soulagement de la pauvreté. Ses vues sur ce point sont caractéristiques :

« J'ai tant de fois insisté sur l'erreur cruelle qu'on commettrait en léguant à la postérité une population croissante de criminels et d'incapables, que je n'ai pas à répéter ici que la vraie bienfaisance se surveillera et évitera de favoriser les inférieurs au détriment des supérieurs ; dans tous les cas, elle se surveillera suffisamment pour réduire au minimum les maux qu'engendre la faveur témoignée à l'infériorité (p. 193). »

Nous ne pouvons, en cette notice, discuter l'éthique de M. Spencer. Nous nous bornerons à remarquer qu'il se fait, à notre sens, une idée très étroite et très incomplète, non seulement de la justice, considérée en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de la garantie sociale, mais même de la justice, envisagée comme matière de la législation positive, comme fin de la société civile. Il serait facile de montrer, d'une part, que dans l'idée générale de justice sont compris presque tous les préceptes spencéristes de bienfaisance négative et même de bienfaisance positive ; d'autre part, que la bienfaisance publique fait partie des moyens de réalisation de la justice sociale et, par conséquent, des fonctions légitimes et nécessaires de l'État.

TOLSTOI (LÉON). — **L'esprit chrétien et le patriotisme** (in-12, Perrin et Cie ; 182 p.).

Ce livre a été inspiré à l'auteur par les fêtes franco-russes de 1893, « qui ont provoqué, dit-il, chez lui, tout d'abord une impression comique, puis de l'incertitude, enfin de l'indignation ». Il avoue cependant qu'en lisant une description de l'accueil enthousiaste fait en France aux marins russes, il se sentit « tout à coup gagné par une sorte d'attendrissement » ; il était « prêt à pleurer » et dut faire « un effort pour résister à cette émotion (p. 29) ». Il y résista en considérant que cette manifestation d'amitié entre les deux peuples était due au patriotisme ; qu'elle ne pouvait donc être sincèrement pacifique ; que le patriotisme est le principe de la guerre et du gouvernement ; que l'esprit chrétien, qui condamne toute guerre et tout gouvernement, est radicalement opposé au patriotisme. Nous citons :

« La doctrine du Christ, non seulement interdit le meurtre, mais encore ordonne de faire du bien à tous les hommes, car on les considère tous comme frères, sans distinction de nationalité. Pour être logique, un gouvernement chrétien qui se met en guerre devrait, non seulement abattre les croix, désaffecter les églises, employer les prêtres à d'autres fonctions, et surtout interdire l'Évangile, mais encore renoncer à toutes les exigences de la morale contenues dans la loi du Christ (p. 77). »

« Le patriotisme est un sentiment stupide et immoral. Il est stupide parce que, si chaque État se considère comme supérieur aux États voisins, aucun d'eux ne se conformera à la vérité ; — il est immoral parce qu'il pousse inévitablement chacun de ceux qui l'éprouvent à tâcher d'acquérir pour son gouvernement et ses concitoyens toutes sortes d'avantages au détriment des États voisins ; or, cette tendance est directement contraire à la loi morale qui dit : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît (p. 114). »

« Le patriotisme, sous sa forme la plus simple et la plus claire, n'est pas autre chose pour les gouvernants qu'une arme qui leur permet d'atteindre leurs buts ambitieux et égoïstes ; pour les gouvernés, au contraire, c'est la perte de toute dignité, de toute raison, de toute conscience, et la servile soumission aux puissants. Voilà le patriotisme partout où on le prêche. Le patriotisme, c'est l'esclavage (p. 128). »

« La paix universelle ne saurait être amenée par des moyens sages, par des conventions et des arbitrages, tant que les peuples obéiront aux gouvernements. Or, on ne cessera d'obéir aux Gouvernements tant qu'existera le patriotisme, parce que le pouvoir est fondé sur ce patriotisme même (p. 130). »

Il nous paraît inutile de discuter ces vues simplistes de Tolstoï. Elles sont conséquentes à son principe de non-résistance, à sa conception de la morale chrétienne, d'une morale chrétienne, d'une morale d'amour qui ne laisse pas voir l'idée de droit sous les idées de patrie et d'État, de solidarité nationale et de défense collective. Pour qui méconnaît l'idée de droit, la psychologie ne peut qu'être faussée comme la morale ; de là sans doute les deux jugements, également absolus, que porte le célèbre écrivain, l'un pessimiste sur les gouvernants, l'autre optimiste sur les gouvernés.

TRIAL (Louis). — **Sermons** (deuxième série) (in-12, Paris, Fischbacher ; Nîmes, Lavagne-Peyrot ; 356 p.).

Voici les titres des sermons réunis en ce volume : *La perte de l'âme ; La vie, don de Dieu ; Le progrès chrétien ; La bonté de Dieu ; Ouvriers avec Dieu ; La grandeur du Christ ; Foi et parole ; L'esprit de Dieu ; La vision d'Ezéchiel ; La révocation de l'Edit de Nantes ; L'Edit de tolérance.* Ils sont fort éloquents et dans la doctrine théo-

logique dont ils sont pénétrés nous retrouvons avec plaisir l'esprit du néo-criticisme.

Dans le sermon intitulé : *La vie, don de Dieu*. M. Trial se prononce nettement pour l'immortalité conditionnelle. « Ah ! rendons, dit-il, à la religion chrétienne ce qui fait son nerf et sa force : le sentiment de la justice de Dieu. Ne craignons pas de faire sentir ses angles et proclamons-le hardiment : l'homme est créé libre, et s'il abuse indéfiniment de sa liberté pour violer la volonté de Dieu, s'il est pécheur et s'il veut l'être à jamais, alors, il doit disparaître, il disparaîtra (p. 58). » Et plus loin : « Défaisons-nous de cette idée fausse et assoupissante que l'âme est immortelle par elle-même, en vertu même de sa nature. La vie éternelle peut être le privilège de l'être humain tout entier ; mais il faut la mériter, la conquérir, par notre repentir et notre bonne volonté (p. 62). »

Dans le sermon intitulé : *Ouvriers avec Dieu*, nous remarquons un beau passage sur l'autorité de la conscience, que l'orateur met à la base de toute théologie. « Ne dépréciez pas la conscience, ne la reléguez pas au second plan, n'affaiblissez pas son autorité. Vous rendriez inutiles l'enseignement, l'exemple et le sacrifice de Jésus-Christ. Car enfin, qu'allez-vous chercher dans les pages imprimées du Nouveau Testament?... Est-ce une conscience? Oui, vous dis-je, une conscience et plus qu'*une* conscience, *la* conscience complète... Et cette conscience, comment en proclamerez-vous la grandeur, comment en discernerez-vous seulement la nature, si ce n'est au moyen de votre propre conscience (p. 140) ? »

Dans le sermon intitulé : *La grandeur du Christ*, M. Trial combat la théorie du progrès fatal et continu et montre que le cours de l'histoire est déterminé non seulement par les influences extérieures et matérielles, mais encore par les influences intérieures et spirituelles, c'est-à-dire par les génies et les grands hommes. « L'humanité avance par sauts brusques, par bonds irréguliers. Après des préparations lointaines et profondes, à l'heure même où tout semble s'immobiliser ou même reculer, alors, tout à coup, un cri retentit qui réveille les vivants et fait tressaillir les morts : Place au génie ! Place au grand homme ! Et le génie, le grand homme parle et agit ; il est le levain dans la pâte ; et la fermentation se déclare ; et l'humanité reprend l'œuvre interrompue de sa transformation et de son développement (p. 174). »

Nous devons enfin signaler le remarquable sermon qui a pour titre : *Foi et parole*, où l'orateur applique à la foi protestante la théorie néo-criticiste du rôle de la volonté dans la croyance : « L'homme, dit-il, ne croit pas seulement ce qu'il peut, il ne croit pas fatalement. Pour une grande part l'homme croit ce qu'il veut, il croit librement ; l'homme est donc responsable non seulement de sa conduite, mais encore de ses convictions. Et voilà comment la méthode protestante, la méthode du libre examen, dépassant, et de

beaucoup, la portée que lui accordent ses détracteurs et ses défenseurs eux-mêmes, part du doute pour aboutir à la foi (p. 202). »

VERCUEIL (A.-R.). — **Etude sur la solidarité dans le christianisme d'après saint Paul** (br. in-8°, Montauban, impr. Granié ; 74 p.).

Cette thèse de baccalauréat en théologie se compose d'une introduction et de trois chapitre : I. *Unité de la création ;* II. *Solidarité dans le péché ;* III. *Solidarité en Christ.*

Dans l'introduction, M. Vercueil expose sa conception de la solidarité morale. C'est celle de Charles Secrétan. Elle se fonde sur la notion réaliste de l'espèce. « J'étais réellement dans les générations qui m'ont précédé ; j'ai péché en elles, et c'est en quelque sorte elles qui pèchent en moi. Je me sens responsable de leur œuvre... Non seulement j'ai à m'imputer les effets de mes actes, mais même leur principe, leur source, les motifs, c'est-à-dire ma nature... En moi il n'y a pas seulement ma personnalité, mais aussi un homme ; en tant qu'homme j'étais en germe, en puissance dans les générations qui m'ont précédé, et jusque dans le premier homme... L'individu n'a pas une existence distincte de l'espèce. C'est l'espèce, c'est l'humanité qui avec nous pèche en chacun de nous. Nous formons tous un seul et même être... Est-il injuste que tous les membres de mon corps souffrent des égarements de ma volonté, des imprudences de mon intelligence ? Notre prochain, c'est nous-mêmes, comme dit M. Secrétan, nous sommes membres les uns des autres. L'humanité forme un tout organique et lié dans toutes ses parties par une solidarité étroite et profonde (p. 17). »

Nous sommes obligés de dire que cette conception de la solidarité est déterministe et panthéiste ; qu'elle obscurcit et fausse l'idée de responsabilité, par l'extension qu'elle lui donne ; qu'il faut la repousser absolument au nom de la conscience morale. Il n'est pas vrai que j'étais réellement dans les générations qui n'ont précédé, puisque je n'y étais pas comme personne. Il n'est pas vrai que j'aie péché en elles, attendu que c'est la personne seule qui pèche. Il est possible que les générations qui m'ont précédé soient en une certaine mesure responsables de mes péchés, mais il ne se comprend pas et il n'est pas vrai que je sois et que je me sente responsable de leur œuvre. Il n'est pas vrai que j'aie à m'imputer ma nature. Il n'est pas vrai que des êtres libres, des agents moraux, forment un seul et même être, un tout organique. Il n'est pas vrai et il est absurde de dire que mes membres souffrent justement des égarement de ma volonté, car les idées de souffrance et de justice ne s'appliquent pas à mes membres.

Nous savons bien que dans les Epîtres de saint Paul abondent les expressions qui peuvent recevoir un sens panthéiste. Mais il est permis de douter que l'apôtre leur donnât ce sens. C'étaient, pour

lui, des comparaisons, des figures. Elles lui servaient à exprimer fortement des vérités morales, à les rendre sensibles, à les graver dans les cœurs et dans les consciences, plutôt qu'à les expliquer et à en donner la théorie. Il convient de réduire ces comparaisons, ces figures, à leur juste valeur, qui est littéraire plutôt que scientifique. Sur cette base peu solide les théologiens, depuis Augustin jusqu'à Secrétan, ont construit des systèmes devant lesquels la raison n'est nullement tenue d'abdiquer. Les auteurs de ces systèmes voulaient à toute force voir de la justice, une justice divine mystérieuse, incompréhensible, contraire à la justice humaine, dans la loi naturelle et fatale de solidarité. Selon nous, la justice divine est de même nature que la nôtre ; la solidarité n'a pas de caractère moral, elle est étrangère à la justice ; c'est une source de biens et de maux sans rapport avec le mérite ou avec le démérite. Elle constitue une économie provisoire, un ordre d'épreuve, par lequel se prépare, auquel s'oppose et d'où se dégage, pour subsister seul finalement, l'ordre de justice. L'organisme de l'espèce n'est qu'un moyen. La personne, l'union des personnes (royaume de Dieu, dit l'Evangile ; règne des fins, dit Kant) : voilà le but de la création, le but de la rédemption et de la grâce. Est-ce que dans la conception chrétienne de la vie future, l'ordre de solidarité n'est pas aboli ?

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

ALHAIZA (A.). — **Historique de l'Ecole sociétaire suivi d'un résumé de la doctrine fouriériste** (in-12, Paris, bureau de la *Rénovation*, 39, rue de Châteaudun ; 152 p.).

Ce petit livre est divisé en trois parties ; I. *Aperçu historique;* II. *Aperçu théorique ;* III. *Aperçu pratique.* Dans la première, nous avons une brève histoire de l'Ecole Sociétaire, depuis la mort de son fondateur, Charles Fourier (1837 jusqu'à l'année 1894). M. Alhaiza y parle de la fondation des journaux phalanstériens la *Réforme industrielle*, la *Phalange*, la *Démocratie pacifique*, des essais de colonie sociétaire tentés successivement à Condé-sur-Vesgre, à Château-lez-Cîteaux, au Texas, et qui ont tous échoué. En constatant cet insuccès, il soutient qu'on n'en peut rien conclure contre la vérité de la théorie sociétaire ; mais il juge que Fourier et ses premiers disciples n'ont pas assez vu les difficultés pratiques que présentaient ces entreprises, qu'ils ont trop présumé « des égoïsmes, des préventions, des faiblesses, des imperfections de toute nature des hommes tels que nous les voyons, et que la force et la nécessité seule ont pu jusqu'ici organiser et discipliner (p. 30) ».

On sait que, d'après la doctrine fouriériste, la marche de l'humanité suit une loi de développement dont les principales phases sont : l'*Edénisme*, la *Sauvagerie*, la *Patriarcat*, la *Barbarie*, la *Civilisation*, (état actuel), le *Garantisme*, le *Sociantisme*, enfin l'*Harmonie* (état futur). « Fourier, dit notre auteur, a presque oublié le Garantisme, et s'est complu surtout à approfondir la période harmonieuse et l'organisation parfaite des sociétés solidarisées au plus haut degré possible. De là la conception du *phalanstère*, premier degré d'association, première phalange d'essai *sociantiste* qu'il a cru déjà réalisable, en attendant les phalanges supérieures du pur *harmonienne* (p. 16). » Était-il, pratiquement, possible de passer directement par la création de phalanstères, des misères de la Civilisation à la

période du Sociantisme par-dessus celle du Garantisme ? Fourier le pensait ; en quoi, selon M. Alhaiza, il se faisait illusion ; car « le régime de Garantisme qui doit suivre immédiatement celui de Civilisation ne saurait être plus éludé ni plus enjambé que ne peut l'être aucune des phrases de développement des existences organiques, soit individuelles, soit collectives (p. 99) ». C'est à l'avènement du Garantisme que l'on doit s'efforcer de travailler, « car les éléments actuels de nos sociétés européennes sont déjà suffisants pour permettre de réaliser, en moyenne partie du moins, des conditions d'ordre et de bonheur très supérieures à ce que donne l'état subversif de civilisation auquel appartient encore notre époque (p. 16) ». C'est pourquoi, après avoir résumé, dans la deuxième partie de son livre, la doctrine fouriériste, l'auteur indique, dans la troisième partie, les réformes sociales où il voit la réalisation du régime garantiste.

Nous remarquons que M. Alhaiza s'élève avec force contre les théories collectivistes. Mais le garantisme dont il expose le programme, est un socialisme d'Etat qui, lui-même en quelques points, soulève de graves objections, et auquel on peut, certes, préférer les libres expériences d'association phalanstérienne ou familistérienne, lesquelles ne sont pas faites aux risques et périls de la société entière, comme celles que l'on demande à la loi et à l'impôt, c'est-à-dire à la force.

AUBRY (le Dr PAUL). — **La contagion du meurtre, étude d'anthropologie criminelle**, avec une préface de M. le Dr *Corre* (2e édition entièrement refondue, in-8o, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; XXIV-308 p.).

L'auteur commence par définir la contagion du meurtre. C'est l'acte par lequel l'idée du meurtre s'impose ou se transmet à un individu le plus souvent prédisposé. Ce phénomène de psychologie morbide « n'est pas, dit-il, simplement de l'imitation, ce n'est pas non plus de la suggestion, quoique, sans aucun doute, cet élément y entre pour une certaine part ; c'est un mélange, une combinaison de ces quatre termes : suggestion, imitation, hérédité et contagion (p. 1) ». Il ne prétend pas d'ailleurs « ranger le crime parmi les maladies infectieuses (p. 2) », ni affirmer « que tout meurtre soit dû à la contagion (p. 3) ». Tout cela est assez vague et ne nous apprend pas ce que le mot *contagion* exprime qui s'ajoute et se mêle à l'imitation et à la suggestion dans le phénomène dont il s'agit.

L'ouvrage est divisé en trois parties. Dans la première, M. le Dr Aubry étudie la contagion du meurtre dans ses modes généraux ; il cherche quels en sont les grands facteurs : la famille, la prison, le spectacle des exécutions, la lecture. Dans la seconde partie, il étudie la contagion du meurtre dans quelques-uns de ses modes

spéciaux, le vitriol, le revolver, les empoisonnements, le dépeçage criminel, le duel, le suicide. Dans la troisième partie, il traite des influences politiques et sociales qui rendent le meurtre épidémique et endémique.

Les faits abondent en ce livre, et ils sont très intéressants. Mais l'interprétation qu'en donnent les mots *contagion*, *imitation* nous semble trop générale. Il y a une grande différence psychologique entre la contagion qui se produit dans une foule, que l'on rapporte à la vue de tel ou tel acte de violence, et la contagion résultant de l'influence prolongée qu'exercent, dans la famille, dans la prison, au collège, etc., les idées, les sentiments et les actes des uns sur les idées, les sentiments et les actes des autres. Ce dernier phénomène est évidemment bien plus complexe que le premier. Il rentre, à vrai dire, dans l'éducation prise en un sens général. C'est un facteur constant qu'il faut distinguer du facteur occasionnel. Il crée la prédisposition ; l'imitation impulsive, due à la transmission d'une image, est l'occasion qui détermine l'acte et lui donne sa forme. Nécessaire au point de vue théorique, la distinction des deux facteurs de la contagion du meurtre nous paraît très importante au point de vue pratique. C'est surtout du facteur constant et éducationnel que l'on doit se préoccuper en sociologie.

De ses études sur la contagion du meurtre, l'auteur tire des conséquences qui méritent l'attention. Il se prononce contre la publicité des exécutions (p. 71). Il soutient que l'influence de la presse dans la genèse des crimes se fait sentir, non seulement chez les dégénérés, mais sur des individus normaux et parfaitement responsables (p. 97). Il déplore et condamne l'indulgence des jurés pour les crimes passionnels (p. 130).

DURKHEIM (Émile). — **Les règles de la méthode sociologique** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan; VIII-186 p.).

Ce livre se résume dans les propositions générales suivantes, formulées par l'auteur lui-même :

Tout fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou qu'il est susceptible d'exercer sur les individus (p. 15).

Quand le sociologue entreprend d'explorer un ordre quelconque de faits sociaux, il doit s'efforcer de les considérer par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles (p. 57).

Un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution (p. 80).

Le crime appartient à la sociologie normale; il ne doit être con-

sidéré comme une maladie sociale que lorsqu'il dépasse, pour chaque type social, un certain niveau (p. 82).

Il y a plusieurs espèces sociales. On doit les classer d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple, c'est-à-dire qui ne se résout en aucun autre agrégat social, plus restreint (p. 106).

La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle (p. 135).

L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne, c'est-à-dire dans le mode de groupement des parties constituantes de la société (p. 138).

La vie sociale est naturelle, non parce qu'elle a sa source dans la nature de l'individu, mais parce qu'elle dérive directement de l'être collectif, qui est, par lui-même, une nature *sui generis* (p. 151).

On voit par ces propositions, qui sont parfaitement liées les unes aux autres, quelle idée M. Durkheim se fait de la société et, par suite, de la sociologie. Une société est, pour lui, un organisme vivant qui a son état normal et son état pathologique, tout relatifs et à son espèce et à la phase de son développement. La différence de l'état normal et de l'état pathologique en sociologie ne peut être appréciée d'après des idées morales et des sentiments moraux. La sociologie est indépendante de la morale. C'est la société qui produit la morale par les contraintes extérieures qu'elle exerce sur les individus. La sociologie ne procède pas de la morale parce qu'elle n'est pas un corollaire de la psychologie. Ce point est fondamental dans la conception de M. Durkheim. Ce qui prouve, dit-il, que les faits sociaux ne dérivent pas des consciences individuelles, c'est la pression qu'ils exercent, du dehors, sur les consciences individuelles. « Car cette puissance contraignante témoigne qu'ils expriment une nature différente de la nôtre puisqu'ils ne pénètrent en nous que de force ou, tout au moins, en pesant sur nous d'un poids plus ou moins lourd. Ce n'est pas de l'individu que peut venir cette poussée extérieure qu'il subit; ce n'est donc pas ce qui se passe en lui qui la peut expliquer (p. 125). »

M. Durkheim a bien vu, nous semble-t-il, que la puissance contraignante, qui caractérise les faits sociaux, ne peut résulter de la simple tendance à l'imitation, et qu'on ne peut, d'autre part, la supposer créée artificiellement par la volonté des individus. Mais il a tort de conclure, ces deux explications écartées comme insuffisantes, qu'elle n'a pas d'origine psychologique. Il aurait fallu établir qu'on ne saurait lui assigner aucune autre source dans la constitution mentale de l'individu. Il y en a une autre, qu'il est difficile de ne pas voir, c'est la tendance que l'on pourrait dire esthétique à l'approbation et au blâme, d'où naissent des jugements généraux sur la

valeur des actes, des maximes impératives que chacun applique à tous, à soi-même comme aux autres. Cette pression, cette contrainte extérieure dont parle M. Durkheim, n'est pas réellement étrangère aux consciences sur lesquelles elle pèse. C'est bien notre nature qu'elle exprime, en l'un de ses éléments essentiels. Tous la subissent, mais tous concourent spontanément à la produire et à l'exercer. Elle vient, au fond, du législateur moral qui est en chaque esprit.

GIRAUD-TEULON (A.). — **Double péril social. L'Église et le socialisme** (in-12, Guillaumin et Cie; 255 p.).

M. Giraud-Teulon nous montre, en ce volume, l'Église catholique s'unissant à la démocratie socialiste contre l'État libéral moderne : c'est ce qu'il appelle le double péril social. Cette alliance des deux ennemis de la société n'a, selon lui, rien qui doive surprendre. Sur la question du droit de propriété, l'Église catholique ne nous offre pas de doctrine qui soit rassurante. « Le droit de propriété individuelle est plutôt toléré en fait par elle que présenté comme une base nécessaire de la société civile. Il est même maudit dans son principe par les Pères de l'Église (p. 17). » Absolument indifférente à toutes les formes politiques, l'Eglise catholique « n'éprouve de préférence passagère que pour le régime se prêtant le mieux à l'esclavage intellectuel sur lequel elle assied sa puissance (p. 37) ». N'ayant plus « le prince du moyen âge » à son service, ne pouvant plus compter sur la monarchie « pour opprimer la liberté », elle se retourne « vers un autre tyran, le bas peuple (p. 38) », elle « se fait la complice de la démagogie, et, comme elle, jette le même cri de défi à la civilisation (p. 56) ». D'autre part, les socialistes, quoiqu'ils se réclament bruyamment de la libre-pensée et de l'esprit scientifique, sont plus révoltés contre la science que contre la religion. « Ce sont de simples déserteurs du Labarum, des schismatiques, qui cherchent à créer une religion sans Dieu, mais non sans prêtres, et qui de leur credo antérieur ont gardé la foi au miracle. Il faut en effet une disposition d'âme mystique pour rêver la transformation d'une société par une révolution soudaine qui changerait la face des choses comme le ferait un miracle (p. 51). »

L'ouvrage de M. Giraud-Teulon est divisé en deux parties : la première sur l'*Église*; la seconde sur le *socialisme*. Contre le socialisme et contre l'Église la société est obligée de se défendre ; mais il y a, dit l'auteur, une différence entre les deux genres de danger : « le socialisme menace la société d'une mort violente ; l'Église, d'une mort lente (p. 68). » Une différence s'impose donc dans les modes de défense. Il faut maintenir le Concordat et écarter la séparation de l'Église et de l'État, tant que « les Jacobins et leurs amis les socialistes nous empêchent de garantir la vie de l'Etat par une législation efficace contre le droit d'association (p. 78) ».

En trois chapitres de la seconde partie (IV, V et IX), M. Giraud-Teulon fait une excellente critique du socialisme. Il montre très bien que la civilisation repose sur le principe de la propriété (p. 131) ; qu'il n'est aucun autre encouragement connu propre à stimuler l'esprit d'industrie (p. 132) ; que les socialistes, par une lamentable aberration, prennent la cause du mal social pour le remède, et *vice versa;* que l'histoire se ramène à la lutte des deux principes : communisme et droit de propriété privée, et triomphe progressif du dernier (p. 134) ; qu'il n'y a pas antagonisme nécessaire, mais harmonie essentielle entre les intérêts des classes (p. 139) ; que même ce mot *classes*, exploité par les socialistes, n'a plus de sens aujourd'hui, attendu qu'on ne peut dire où commence et où finit l'une de ces prétendues classes, chacun, dans la plaine démocratique, découvrant un voisin plus bourgeois ou plus ouvrier que lui-même (p. 140).

Nous repoussons, comme l'auteur, le socialisme catholique et le socialisme antichrétien, mais au nom de principes philosophiques très différents de ceux qu'il invoque. Nous ne saurions partager ses idées, ni sur le christianisme qu'il confond avec le catholicisme, et dont il ne semble pas comprendre la valeur et la fécondité morales, parce qu'il le considère, en son cours troublé, non à sa vraie et pure source ; ni sur les droits de l'homme, dont la philosophie de l'expérience lui fait méconnaître le caractère apriorique ; ni sur les droits du citoyen, qu'il envisage uniquement comme positifs, sans voir que la société, qui les établit, a son principe dans la nature morale de l'homme, suppose des idées de devoir et de droit inhérentes à la mentalité humaine ; ni sur le spiritualisme, auquel il reproche d'avoir donné naissance aux idées d'égalité qui menacent la civilisation, comme si toutes les idées d'égalité devaient être condamnées au même titre, comme s'il ne fallait pas distinguer entre l'égalité des conditions et l'égalité des droits, comme si le spiritualisme n'avait pas toujours admis la nécessité de cette distinction.

GUYOT (YVES). — **Les principes de 89 et le socialisme** (in-12, Delagrave ; XXII-281 p.).

Montrer que le socialisme est en contradiction absolue avec le progrès de l'humanité et avec les principes de 89 : tel est l'objet de cet excellent petit livre.

En quoi consiste le progrès scientifique ? A dégager de nouvelles lois naturelles. Une loi naturelle est un rapport constaté entre des phénomènes déterminés. La science économique constate des lois naturelles, comme la physique et la chimie. La loi économique fondamentale est la loi d'offre et de demande, qui ne peut être abrogée par les économistes, pas plus que la loi de la pesanteur ne peut l'être par les physiciens (p. 20). Qu'est-ce que la loi d'offre et de

demande? « C'est une formule d'après laquelle on est certain que si, sur un marché, il y a plus de marchandises offertes que de marchandises demandées, leur prix baissera, et que, si le contraire se produit, leur prix haussera (p. 23). » Les socialistes ne veulent pas tenir compte de cette loi, ce qui est aussi absurde que de prétendre se soustraire à la loi de la pesanteur.

C'est la loi d'offre et de demande qui fixe les salaires, par cela même qu'elle fixe le prix des marchandises. « Ce sont les clients, dit très bien M. Yves Guyot, qui paient les ouvriers : le rôle du patron est de trouver des gens qui veuillent bien consentir à les payer, en échange d'un produit ou d'un service, puis d'opérer le recouvrement et le service de caisse entre les clients et les ouvriers. Les patrons font l'avance des salaires, les rentrées étant habituellement en retard sur la paie des ouvriers : ils reçoivent d'une main et reversent de l'autre (p. 125). » L'ouvrier, imbu de doctrines socialistes, réclame un minimum de salaire, un maximum d'heures de travail. Il croit que le patron peut fixer les salaires à son gré. Il méconnaît la nature des choses. Il ne voit pas que celui dont il dépend exclusivement, comme en dépend son patron, c'est le consommateur. « Cependant, du moment que ce sont les clients qui paient le salaire, ce sont eux qui en déterminent le taux. Le produit est-il trop cher? ils en consomment moins ; n'est-il plus à leur goût ? ils y renoncent ; est-il plus cher qu'un équivalent ou un concurrent? ils l'abandonnent ; n'est-il pas en rapport avec leurs ressources ? ils s'en abstiennent ; et les socialistes pourront récriminer, s'indigner, menacer de la grève, faire grève, ils ne ramèneront pas le client dont la grève silencieuse est d'une efficacité implacable (p. 128). »

Rien de plus clair, de plus décisif que cette analyse du salaire. — Mais il est juste, disent les socialistes, que l'Etat intervienne dans le contrat de prestation de travail, car le patron et l'ouvrier ne contractent pas dans des conditions d'égale liberté. — Il n'est pas de contrats économiques, répond M. Guyot, où les conditions des contractants soient égales. Pour égaliser ces conditions, il faudrait « donner à tous même intelligence, même prévoyance et mêmes convenances : jamais un vendeur plus pressé de vendre que son acheteur d'acheter ; jamais un acheteur plus pressé que le vendeur... Je suis obligé d'avoir un domicile sous peine d'être envoyé en prison comme vagabond. Le propriétaire a donc un avantage considérable sur moi... Un industriel, établi depuis longtemps, ayant la vitesse acquise, est dans de meilleures conditions pour contracter que celui qui débute (p. 181). » Donc il n'y a qu'un moyen de supprimer l'inégalité des contractants, c'est de supprimer tout contrat. « Ou la propriété individuelle pour tous, avec le droit, pour chacun, d'user des choses en sa possession au mieux de ses intérêts, appréciés par lui en toute liberté : ou bien la propriété collective, l'exploitation en commun,

selon une règle imposée, sous des ordres indiscutables. Entre ces deux alternatives, il faut prendre parti. Elles s'excluent réciproquement (p. 182). »

Ainsi le socialisme nous ramène au droit divin, à l'infaillibilité et à l'omnipotence du pouvoir social. Il est la négation radicale des constitutions et des déclarations de droits qui ont limité ce pouvoir. Il porte au maximum l'action oppressive de l'État; il réduit au minimum l'action productive de l'individu. Il est donc l'antipode du progrès; car « le progrès est en raison inverse de l'action coercitive de l'homme sur l'homme et en raison directe de l'action de l'homme sur les choses (p. 259) ».

HERBART. — **Principales œuvres pédagogiques** traduites et fondues en un seul volume par *A. Pinloche* (grand in-8°, Félix Alcan; XIII-400 p.).

M. Pinloche explique, dans une courte préface, comment il a compris sa tâche de traducteur. Des quinze écrits pédagogiques de Herbart, sept seulement ont trouvé place dans sa traduction en totalité ou en partie, principalement la *Pédagogie générale* et l'*Esquisse de leçons pédagogiques*, suivies d'*Aphorismes* et d'extraits divers. Et ces traités ou extraits, il lui a paru impossible de songer à les reproduire en français, en conservant l'ordre et la forme que l'auteur leur a donnés: « c'eût été, dit-il, rebuter à plaisir un lecteur qui aime avant tout la clarté et un ordre facile à saisir (p. XIII). » Il a donc pris le parti de « créer un plan qui n'existait pas », ou plutôt d'adopter « le plan même indiqué, mais non toujours suivi par Herbart », et de « réunir sous une même rubrique toutes les parties d'un même sujet qui se trouvent disséminées dans les différents traités originaux ».

L'œuvre pédagogique de Herbart est, par suite de ce remaniement, divisée en trois parties: Pédagogie générale; Pédagogie spéciale; Extraits divers. La Pédagogie générale se compose de cinq livres: I. *Considérations générales sur la pédagogie;* II. *Du gouvernement des enfants;* III. *De l'instruction;* IV. *De la culture morale;* V. *Résumé de pédagogie générale adaptée aux différents âges.* La Pédagogie spéciale comprend trois livres: I. *Remarques pédagogiques relatives aux matières spéciales d'enseignement;* II. *Des défauts des élèves et de la manière de les traiter;* III. *L'État et la famille.* Ces sept livres sont très riches en considérations intéressantes. Nous citerons quelques passages qui nous paraissent caractéristiques:

« Je ne puis concevoir l'éducation sans l'instruction, de même qu'inversement, du moins dans ce livre, je ne reconnais point d'instruction qui ne soit éducative (p. 9). »

« Les systèmes philosophiques qui admettent soit le fatalisme soit la liberté transcendantale s'excluent eux-mêmes de la pédagogie.

Car ils ne peuvent admettre, sans être inconséquents avec eux-mêmes, le principe de l'éducabilité, qui indique le passage d'un état indéterminé à un état fixe (p. 34). »

« Les groupes d'idées existants ont deux sources principales : l'expérience et le commerce des hommes. L'expérience fournit les notions de la nature, mais d'une façon incomplète et grossière; c'est dans le commerce des hommes que naissent les sentiments envers nos semblables... De là deux divisions principales de l'instruction : celle des sciences historiques et celles des sciences naturelles... Ne serait-ce que pour prévenir l'égoïsme, les choses humaines doivent nécessairement faire l'objet principal de l'ensemble de l'enseignement dans toute école qui a pour tâche de faire l'homme complet (p. 42). »

« Une fois que l'instruction a étendu les notions de l'expérience jusqu'à la connaissance de la nature, qu'elle a élevé celles que fournit la conscience des hommes jusqu'à l'assimilation des intérêts généraux de l'humanité, et qu'elle a réuni l'une et l'autre chose dans la religion : alors, et seulement alors, elle a satisfait aux exigences du but pédagogique (p. 101). »

« Les principaux moyens de l'éducation positive résident dans l'instruction, prise dans son sens le plus étendu. L'instruction donne à l'élève des masses entières d'idées, qu'il ne pourrait acquérir de lui-même... C'est en grande partie, dans l'Église comme dans l'école, par une tradition que les biens d'ordre supérieur sont mis à la portée de l'homme le plus inférieur, parce qu'il ne pourrait y atteindre autrement (p. 106). »

Nous n'avons aucune objection à faire à ces vues générales sur la pédagogie. Nous ferons simplement remarquer que le principe d'éducabilité n'est incompatible avec le concept du libre arbitre que dans un système qui, comme celui de Kant, supprime tout lien réel entre la philosophie pratique et la psychologie par le rôle qu'il fait jouer au noumène dans la première. Il ne l'est nullement si l'on admet que la liberté est une catégorie mentale spécifique ; qu'elle se manifeste, comme les autres catégories, dans l'ordre des phénomènes ; qu'elle modifie, par ses décisions mêmes, son propre champ d'action ; qu'elle se lie, pour ainsi dire, par les actes qu'elle produit ; en un mot, qu'elle donne naissance à ce déterminisme spécial qui s'appelle l'habitude.

LACOMBE (P.). — **De l'histoire considérée comme science** (in-8°, Hachette ; XIV-415 p.).

Nous tenons ce livre pour le plus important qui ait paru, en France, dans l'année 1894, et même depuis plusieurs années, sur la philosophie de l'histoire. Il mériterait une étude critique développée : nous regrettons de ne pouvoir lui consacrer qu'une brève notice.

L'histoire peut-elle être constituée comme science ? Comment peut-elle l'être ? Telles sont les questions traitées par l'auteur. L'histoire se compose d'actes accomplis par des individus. En tout individu, il y a l'homme général, l'homme singulier et, entre l'un et l'autre, l'homme d'une époque et d'un lieu. Par réaction contre le siècle précédent, qui avait beaucoup spéculé sur l'homme général, on n'a voulu, dans le nôtre, admettre que l'homme temporaire et local. On a eu tort. L'homme général n'est pas contestable en biologie ; il ne l'est pas davantage en psychologie et en morale. Tout acte humain porte, comme l'individu même qui le produit, le triple sceau du général, du temporaire et du singulier. L'acte peut être vu comme unique, et peut être vu dans sa similarité avec d'autres. De là la distinction de l'*Événement* et de l'*Institution*. Les événements et les institutions sont toujours actifs à l'égard les uns des autres. Les événements engendrent des institutions ; les institutions amènent des événements. Toute science étant d'abord constatation de choses similaires, l'événement vu par l'aspect qui le rend singulier est réfractaire à la science ; il est matière de pure érudition. Les institutions constituent le principal objet de l'histoire science ; mais les événements ont le droit d'y entrer dans la mesure où ils ont produit des institutions nouvelles, dans la mesure encore où, comme effets de l'homme temporaire, ils révèlent le pouvoir des institutions régnantes.

Voilà le domaine de l'histoire science bien circonscrit : elle n'est science qu'à la condition de recueillir des similitudes et d'éliminer des particularités. En toute science, il y a une seconde opération, la recherche des causes. Quelles sont les causes scientifiques de l'histoire ? C'est, d'abord, l'action générale des institutions ; c'est, ensuite, l'action de l'homme général et de l'homme temporaire dans les événements. Quand il agit par son côté individuel, l'acteur historique est un antécédent qui n'apparaît qu'une fois ; il n'est donc pas cause scientifique ; mais parmi les causes scientifiques de l'histoire se trouve toujours mêlé l'accident produit par le principe individuel. Quelle est la nature des causes scientifiques de l'histoire ? Elle ne peut être que psychologique. M. Spencer, qui assimile les sociétés à des organismes, s'est trompé en allant demander à la biologie les lois explicatives de l'histoire. Elles ne peuvent se rencontrer que dans la psychologie. Les principes de l'histoire science sont les mobiles généraux qui sollicitent l'activité humaine et d'où naissent les événements et, par les événements, les institutions. Ces mobiles ou besoins psychologiques sont au nombre de six : l'économique, le génésique, le sympathique, l'honorifique, l'artistique et le scientifique. Ces six besoins sont plus ou moins urgents, et leur énergie est en raison de leur urgence naturelle. Ils donnent naissance aux institutions économiques, morales, politiques, artistiques et littéraires, scientifiques et religieuses.

Après avoir exposé sa conception de l'histoire science, M. Lacombe passe à examiner, dans une suite de chapitres du plus grand intérêt le rôle de la richesse, les effets des grandes inventions, la question du progrès, celle de la contingence en histoire, celle de la race et de l'hérédité. Nous remarquons qu'il attache une grande importance aux hypothèses uchroniques (p. 64) ; — que, selon lui, l'homme n'a jamais été un utilitaire pur, et qu'il n'entend donc pas faire dériver la morale uniquement de l'intérêt économique (p. 79) ; — qu'il admet nettement la contingence dans l'histoire, d'après cette considération, que, « si l'homme agit en partie par son côté général et temporaire, il ne peut pas manquer d'agir en partie par son côté individuel (p. 258) ; » — qu'il lui paraît « illégitime de considérer le progrès comme une loi constante », attendu qu'il y a eu, « au moyen âge, régression certaine au moins sur quelques points », et que, « si la régression a eu lieu sur certains points, elle pourrait, moyennant des circonstances inconnues, porter un jour sur d'autres points et même sur tous (p. 291) » ; — qu'il oppose les plus fortes objections à la thèse spencériste du progrès organique (p. 294 et suiv.) ; — qu'il repousse la théorie du génie de race soutenue par Renan et par Taine (p. 307 et suiv.).

Il nous est agréable de constater que les doctrines historiques de M. Lacombe se rapprochent beaucoup, en ce qu'elles ont de fondamental, de la philosophie néo-criticiste de l'histoire[1]. Nous n'aurions de réserves à faire que sur quelques points de psychologie et de morale. Ainsi, nous ne croyons pas que l'homme « soit passé du cri animal au langage articulé simplement sous la pression des besoins et des nécessités de l'existence (p. 179) » ; ni que les idées morales soient nées, en partie de la nécessité sociale, en partie du besoin honorifique. Cet étrange besoin honorifique, frappant chez les sauvages, et dont un biologiste, dit très bien notre ingénieux auteur, « ne devinerait pas la force (p. 48) », est, en réalité, l'effet, non la cause du sentiment moral. On n'en peut douter, si l'on considère que le sentiment moral et le sentiment esthétique, en raison de leurs rapports naturels, ont pu et dû se confondre aisément dans la conscience des peuples primitifs.

LE BON (GUSTAVE). — **Les lois psychologiques de l'évolution des peuples** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 176 p.).

Ce livre contient une philosophie de l'histoire que l'auteur résume lui-même en un certain nombre de propositions. Nous citerons les plus importantes :

« Une race possède des caractères psychologiques presque aussi fixes que ses caractères physiques...

[1] Voyez la *Critique philosophique* (1re série), t. XX, p. 208, 244, 245.

« Aux caractères psychologiques fixes et héréditaires, dont l'association forme la constitution mentale d'une race, s'ajoutent des éléments accessoires créés par diverses modifications des milieux...

« La constitution mentale d'une race représente non seulement la synthèse des êtres vivants qui la composent, mais surtout celle de tous les ancêtres qui ont contribué à la former...

« Ce n'est pas le hasard, ni les circonstances extérieures, ni surtout les institutions politiques qui jouent le rôle fondamental dans l'histoire d'un peuple. C'est surtout son caractère qui crée sa destinée...

Une agglomération d'hommes d'origines différentes n'arrive à former une race, c'est-à-dire à posséder une âme collective, que lorsque, par des croisements répétés pendant des siècles et une existence semblable dans des milieux identiques, elle a acquis des sentiments communs, des intérêts communs, des croyances communes...

« Les milieux nouveaux, moraux ou physiques, n'agissent profondément que sur les races nouvelles, c'est-à-dire sur les mélanges d'anciennes races dont les croisements ont dissocié les caractères ancestraux...

« L'acquisition d'une âme collective solidement constituée marque pour un peuple l'apogée de sa grandeur. La dissociation de cette âme marque toujours l'heure de sa décadence...

« A côté du caractère, on doit placer les idées comme un des facteurs principaux de l'évolution d'une civilisation. Elles n'agissent que lorsque, après une évolution très lente, elles se sont transformées en sentiments...

« Parmi les plus importantes des idées directrices d'une civilisation se trouvent les idées religieuses. C'est de la variation des croyances religieuses que sont indirectement sortis la plupart des événements historiques (p. 166 et suiv.). »

Ce qui nous frappe en cette philosophie de l'histoire, c'est qu'elle s'attache uniquement à la diversité des races et ne paraît tenir aucun compte de ce qu'elles ont commun, de ce qui fait l'unité intellectuelle et morale de l'espèce humaine, en un mot, c'est qu'elle ignore systématiquement l'humanité. Cependant M. Le Bon admet des races artificielles, c'est-à-dire formées du mélange d'individus d'origines différentes et créées par des conditions historiques. Il reconnaît même qu'il n'y en a pas d'autres chez les peuples civilisés. Voilà qui prouve que l'invariabilité des caractères des races psychologiques n'a rien d'absolu. Il est vrai que, dans la formation des races historiques, il fait jouer un très grand rôle aux croisements. Il accorde toutefois que ce rôle n'est pas exclusif, puisque, selon lui, les idées agissent sur l'évolution sociale en se transformant en sentiments. Si lente que soit cette action des idées, elle peut et doit s'exercer sur toutes les races auxquelles elles sont communiquées ;

et elles peuvent se communiquer d'une race à l'autre. Il y a donc là une force modificatrice, à la fois constante et universelle par sa nature. Si les idées ne restent pas à la surface de l'esprit, si elles peuvent se transformer en sentiments, il est clair qu'elles ne sont pas sans rapport avec le caractère, sans influence sur le caractère. Il faut donc mettre les idées au premier rang des facteurs de l'évolution sociale, et, parmi les idées, celles qui se rapportent à la conduite, les idées morales et religieuses. C'est précisément ce que démontre l'histoire des religions prosélytiques et universalistes, bouddhisme, christianisme, mahométisme. Ce ne sont plus des religions ethniques; elles se présentent elles-mêmes comme humanitaires. Au moins ne peut-on nier qu'elles ne tendent et ne réussissent jusqu'à un certain point à créer, des âmes collectives de plusieurs races, une âme collective de plus en plus générale.

NAUDIER (Fernand). — **Le socialisme et la révolution sociale** (in-12, Félix Alcan; 320 p.).

Ce livre est divisé en quatre parties : I. *La loi de l'évolution et le progrès social;* II. *Le socialisme depuis l'antiquité;* III. *La révolution sociale;* IV. *Le socialisme contemporain.* Il ne contient pas de vues originales sur les questions traitées, mais il est riche en citations intéressantes. Il se présente avec ce sous-titre : *étude historique et philosophique.* Mais le mot *philosophique* ne peut lui être appliqué qu'en un sens très général. Ce que nous y trouvons de philosophique se réduit à l'affirmation de la loi de l'évolution, dont « la force invisible, dit l'auteur, a produit le monde physique et le monde moral, tels qu'ils existent aujourd'hui. Nous disons l'*affirmation*, car M. Naudier ne démontre pas et n'essaye pas d'en préciser les caractères. La Bible et la science lui ont appris que la création de l'univers s'est faite « par évolutions successives, tantôt lentes, tantôt brusques », et il tient que « l'humanité est destinée à continuer cette série d'évolutions, comme les astres continuent les leurs (p. 29) ». Il invoque cette comparaison plus littéraire que scientifique contre ceux qui voudraient brusquer « l'évolution de l'espèce humaine et de ses institutions sociales », et il vient de dire que les évolutions étaient tantôt lentes, tantôt brusques! Mais si l'on peut agir sur une évolution pour la rendre plus rapide, pourquoi la laisserait-on se continuer lentement? Et si cette évolution ressemble au cours des astres, c'est-à-dire si elle est fatale, soustraite à notre action, que parle-t-on de la brusquer?

M. Naudier a écrit son livre pour combattre les théories socialistes. L'intention est excellente. Mais ce n'est pas l'idée de l'évolution qui peut fournir des arguments solides contre le socialisme révolutionnaire. Que de choses ne peut-on pas mettre en cette idée! N'y a-t-il pas un socialisme qui s'y appuie et qui se dit scientifique? Ce qu'il

faut opposer aux sectaires qui travaillent aujourd'hui, de divers côtés, à détruire l'œuvre de la Révolution française, c'est la morale de la raison et du droit, et c'est aussi l'économie politique, la seule partie de la sociologie qui mérite le nom de science.

NITTI. — **Le socialisme catholique**, traduit de l'italien (in-8°, Guillaumin et Cie; x-410 p.).

L'objet de cet ouvrage est de faire connaître le mouvement socialiste catholique. L'auteur étudie ce mouvement en Allemagne, en Autriche, en Suisse, en France et en Belgique, en Angleterre, en Amérique, en Espagne, en Italie. Il expose les théories sociales de l'évêque Ketteler, du chanoine Moufang, du chanoine Hitze (Allemagne), de Rudolf Meyer, du prince de Lichtenstein, du baron de Vogelsang (Autriche), de Gaspard Decurtins (Suisse), du comte de Mun, du marquis de la Tour du Pin, du vicomte de Ségur-Lamoignon, du P. Pascal (France), du cardinal Manning, de l'évêque Bagshawe (Angleterre), etc.

Le socialisme catholique est d'origine allemande. Ketteler, évêque de Mayence, peut en être considéré comme le fondateur. La critique qu'il fait de l'ordre économique libéral, dans son livre : *La question ouvrière et le christianisme* (1864), ne diffère en rien de celle de Lassalle. Il ne met pas en doute la loi dite d'airain : elle est, dit-il, tellement évidente qu'il est impossible de la nier sans tromper le peuple (p. 125). Il ne peut admettre que le travail soit une marchandise soumise à la loi d'offre et de demande. Il ridiculise le *self-help* de Schultze-Delitzsch. Il s'élève contre l'impiété du capital qui exploite le travailleur comme force productive (p. 131). Il allègue contre la liberté des contrats les trop grandes inégalités des contractants : cette liberté, dit-il, consiste, pour l'ouvrier, à offrir son travail au rabais et à mourir de faim, si personne n'a besoin de ses services (p. 127).

Lassalle avait dit tout cela ; et les socialistes français de 1848 l'avaient dit avant Lassalle.

C'est encore Lassalle que suit Ketteler dans ses vues de réformes. Lassalle ne voyait qu'un moyen efficace de changer la condition des ouvriers : c'était de constituer des sociétés coopératives de production dont l'État fournirait le capital, les ouvriers ne pouvant, d'après la loi d'airain, former ce capital au moyen de leurs épargnes. Ketteler adopte la même solution simpliste. Il croit, comme Lassalle, que, pour assurer le succès des sociétés coopératives, il suffit de leur avancer des fonds. Mais il aurait voulu que ces sociétés fussent créées, sous l'impulsion et le patronage de l'Église, par un grand mouvement de charité chrétienne. Il put, d'ailleurs, s'apercevoir qu'il n'y avait pas à compter sur ce mouvement, et qu'il fallait donc, si l'on voulait atteindre le but, recourir à l'intervention de l'État ; et

il ne songea nullement à blâmer son ami, le chanoine Moufang, qui, comme Lassalle, jugeait cette intervention légitime et nécessaire.

En lisant l'ouvrage très documenté de M. Nitti, on s'assure que les théories des autres promoteurs du socialisme catholique (allemands, autrichiens, français, anglais, etc.), n'ont pas plus d'originalité ni de valeur scientifique que celles de l'évêque Ketteler. En toutes, on remarque le même défaut d'analyse économique, les mêmes arguments imprécis contre la liberté du travail, les mêmes sentiments sans cesse invoqués et la même incapacité de s'en abstraire pour étudier les faits et leurs rapports et leurs conséquences. Leur partie critique n'est qu'une rhétorique passionnée. Leur partie positive se résume en la restauration du régime corporatif du moyen âge. Le socialisme catholique est, en sociologie, ce que le néo-thomisme est en philosophie.

NOVICOW (J.). — **Les gaspillages des sociétés modernes** (in-8°, bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; X-344 p.).

En ce livre, plein de vues originales, M. Novicow montre que le mal économique a sa source dans l'insuffisance de la production, et non dans une répartition injuste, résultant de l'ordre économique libéral ; et que, par suite, le remède, tout négatif, consiste à détruire les obstacles qui s'opposent à l'accroissement de la richesse.

Les chapitres qui nous ont particulièrement intéressé sont le ch. XXIV (*Le salaire et les grèves*) ; le ch. XXII (*Vérités et erreurs du socialisme ;* le ch. XIII (*La production capitalistique*) ; le ch. XXIV (*La répartition de la richesse et la diminution de la misère*). Nous citerons les passages suivants, où l'auteur met en vive lumière les erreurs que font naître en l'esprit des ouvriers le défaut d'analyse économique et les théories socialistes.

« L'efficacité du travail, ou, en d'autres termes, la diminution du temps nécessaire pour produire un nombre donné d'objets, provient de deux causes : 1° l'habileté de l'ouvrier ; 2° l'outillage.

« Mais, si grande que soit l'habileté individuelle, elle varie dans des limites assez faibles. Elle ne joue pas le rôle principal dans l'économie du temps. Le facteur principal est l'outillage... Les perfectionnements de l'outillage dépendent, à leur tour, de deux facteurs : l'idée et le capital... Quand une invention est faite, le rôle du capitaliste commence. Sans lui, elle ne peut pas entrer dans le domaine des réalités. L'inventeur et le capitaliste, voilà les deux principaux bienfaiteurs des ouvriers...

« Les ouvriers ne voient pas que le seul moyen d'augmenter leur bien-être est l'accroissement des capitaux. Plus ils seront abondants, plus le taux de l'intérêt sera bas et plus les entreprises nouvelles seront nombreuses (ch. VIII, p. 68 et suiv.). »

« Pour que l'antagonisme du capital et du travail fût une réalité concrète et non pas seulement une phrase à effet, il faudrait nous dire d'abord où commence le capitaliste. Quand un paysan a dix quintaux de blé dans sa grange, qu'il se réserve de vendre à la première occasion favorable, est-il capitaliste ? Quand un ouvrier a un livret à la caisse d'épargne, quand il a acheté une obligation de chemin de fer, ou une action de mine, est-il capitaliste ? Comment établir une division qui n'existe pas en réalité ? A chaque moment, on peut devenir capitaliste ou cesser de l'être (ch. XXII, p. 270). »

« Le prétendu antagonisme entre le capital et le travail est une phrase à effet dont les socialistes usent le plus en ce moment. Il ira rejoindre un jour, au pays des vieilles lunes, la fameuse loi d'airain dont on a fait tant de bruit depuis Lassalle. Des faits innombrables en ont démontré la fausseté. Alors les socialistes ont bien été obligés de la jeter par-dessus bord, parce qu'elle devenait compromettante.

« Il en sera de même de l'antagonisme entre le capital et le travail. C'est un pur fantôme sans aucune réalité. Au contraire, s'il est au monde deux choses solidaires, ce sont bien le capital et le travail (ch. XXIV, p. 303). »

M. Novicow défend contre l'aveugle utopie les principes de la science économique par les plus clairs et les plus solides arguments, quelquefois par des rapprochements ingénieux que lui suggèrent ses connaissances variées. Ainsi fait-il observer que la capitalisation est un fait non seulement économique, mais biologique ; ce qui est très vrai. Son ouvrage est une intéressante et importante contribution à l'étude de la question sociale. Disons cependant que nous aurions des réserves à faire, si nous examinions ses vues sur le protectionnisme, qui lui paraît s'expliquer uniquement par l'erreur chrysohédonique (confusion de la richesse avec l'or) ; sur la fédération européenne, dont il envisage la réalisation comme le simple résultat de l'intérêt bien compris des classes dirigeantes et des masses populaires ; sur le programme politique des socialistes, qu'il approuve fort, surtout en ce qui concerne l'internationalisme, les droits de la femme et la séparation de l'Église et de l'État.

FIOGER (Le Dr JULIEN). — **La vie sociale, la morale et le progrès** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 256 p.).

Les divers systèmes positivistes comparent la société à un organisme et font de la sociologie une physiologie sociale. Dans l'organisme social, comme dans l'organisme individuel, les partisans de ces systèmes voient des éléments anatomiques, des tissus, des organes. M. le Dr Pioger admet cette analogie et lui accorde un caractère scientifique. Il expose, en son livre, l'idée qu'il s'en est faite.

Contre cette assimilation positiviste des sociétés aux organismes biologiques, on allègue les différences considérables qui existent entre les unes et les autres. M. Pioger ne conteste pas ces différences. Il en donne une explication ingénieuse fondée sur la théorie générale de l'évolution organique. « Ce n'est pas, dit-il, parce qu'elles ne constituent point des organismes vivants que les sociétés nous offrent des dissemblances si importantes avec ces organismes, mais c'est parce que nos sociétés actuelles ne sont encore qu'à une période inférieure de leur développement et que si nous voulons les comparer à des organismes vivants, ce n'est pas avec les animaux supérieurs que nous devons le faire, mais avec les organismes inférieurs dits *polyzoïstes*, chez lesquels l'individualisation physiologique est encore imparfaite (p. 54). »

Selon M. Pioger, la perfection d'un organisme social se mesure comme celle d'un organisme physiologique, à son degré d'individualisation. Les sociétés progressent en s'individualisant de plus en plus. « Il paraît bien établi que l'évolution sociale se manifeste, comme l'évolution oganique, par une tendance à une organisation de plus en plus complexe et à une unification croissante de l'individuité physiologique ou sociale, grâce au développement des correspondances de mieux en mieux adaptées entre les parties composantes... Nous trouvons dans les deux règnes (règne social et règne animal) la même tendance commune à passer de l'état segmentaire ou colonial à l'état unifié (p. 245). »

Il est facile de voir que cette théorie de l'évolution sociale mène à reconnaître la légitimité scientifique du mouvement socialiste contemporain. M. Pioger en tire ces deux conséquences : 1° que les nations modernes doivent nationaliser les instruments de l'activité sociale commune ; 2° que la propriété doit cesser d'être héréditaire, c'est-à-dire « demeurer exclusivement attachée à celui qui l'a produite, et faire retour, à sa mort, à la collectivité, attendu que, en bonne justice, elle est tout aussi bien le fruit de la plus-value due à l'état social que le produit du travail individuel (p. 248). »

Nous avons souvent dit, dans la *Critique philosophique*, et nous devons répéter ici que l'analogie des sociétés et des organismes physiologiques ne saurait avoir qu'une valeur littéraire. Ce qui le prouve, c'est que les philosophes qui lui donnent une portée scientifique l'entendent et l'expliquent de manières différentes. Auguste Comte, qui était mathématicien, sentait bien qu'elle manquait de précision : il conseille de « la restreindre sagement pour qu'elle ne suscite pas de rapprochements vicieux ». On a dit que « l'obscurité d'une idée se répand sur celles qui l'environnent ». La conception dont il s'agit n'a servi et ne peut servir qu'à fausser et à faire reculer la science sociale, en jetant des ténèbres sur les vérités morales, politiques et économiques les mieux établies.

PROAL (Louis). — **La criminalité politique** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; VIII-307 p.).

M. Proal étudie successivement, en ce livre, le machiavélisme (ch. I), l'assassinat politique (II), l'anarchie (III), les haines politiques (IV), l'hypocrisie politique (V), les spoliations politiques (VI), la corruption des hommes politiques (VII), la corruption électorale (VIII), la corruption des lois et de la justice par la politique (IX), la corruption des mœurs publiques par la politique (X). Ces dix chapitres contiennent sur la criminalité et l'immoralité politique un grand nombre de faits empruntés à l'histoire ancienne, moderne et contemporaine. La lecture en est intéressante et instructive. Mais il ne faut pas y chercher une étude vraiment philosophique du sujet.

Nous n'avons aucune objection à faire à la morale spiritualiste de l'auteur. Tout le monde doit, il nous semble, approuver les vues générales qu'il exprime, en conclusion, sur les rapports de la morale et de la politique. Mais elles manquent de précision en raison de leur généralité. Il y a des vérités qui ont besoin d'être approfondies pour prendre une vie nouvelle et perdre leur goût un peu fade de lieux communs. Nous citons :

« La politique de l'immoralité est une vieillerie indigne de la société moderne ; elle suppose le mépris de l'humanité et un antagonisme qui ne doit plus exister entre les gouvernants et les gouvernés (p. 294). »

« La politique n'a pas seulement pour but le maintien de l'ordre et la protection des intérêts matériels, elle a aussi un but d'éducation (p. 295). »

« Le retour aux principes et aux croyances morales, la substitution des idées aux appétits, est le vrai remède contre la hideuse corruption politique (p. 297). »

« Il faut rétablir dans l'esprit public et dans l'éducation de la jeunesse le sentiment du devoir et de la responsabilité personnelle (p. 299). »

STRADA (J.). — **La loi de l'histoire, constitution scientifique de l'histoire** (in-8°, Félix Alcan ; VIII-246 p.).

Cette loi qui, selon M. Strada, fonde la science de l'histoire, est, comme celle d'Auguste Comte, une loi des trois états. Les trois états de Comte sont l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. Ceux de M. Strada sont le fidéisme, le rationalisme et l'impersonnalisme. Il nous paraît que le fidéisme ressemble fort à l'état théologique, le rationalisme à l'état métaphysique, l'impersonnalisme à l'état positif. Notons que M. Strada accorde, tout comme Auguste Comte, une valeur provisoire au fidéisme et au rationalisme. « Quelle

valeur réelle, dit-il, ont au point de vue tout scientifique auquel doit se placer l'historien philosophe les Fois et les rationalismes? Celle même qu'ont dans les sciences en marche les théories provisoires... Elles sont provisoires parce qu'elles sont incomplètes... De même les Fois, les rationalismes et leurs critériums ont été des méthodes provisoires d'organisation des sociétés (p. 70). »

Pour trouver l'ordre véritable, l'humanité doit rejeter l'autorité des Fois et sortir de l'anarchie des rationalismes. Comment? Par la substitution du critérium objectif et impersonnel de la science aux critériums fidéistes et rationalistes, qui sont personnels et subjectifs. Ce critérium impersonnel, c'est le fait. Ce n'est pas dans l'homme que l'on peut trouver le critérium infaillible; car rien de l'homme n'a le caractère d'infaillibilité. « Donc il faut, à l'inverse de Descartes, le chercher dans l'extériorité, c'est-à-dire dans les *Faits* et dans les *Lois* (p. 134). » Mais ce sont aussi les faits et les lois que le positiviste entend mettre à la place des Fois théologiques et des rêves, intuitions et évidences métaphysiques. C'est précisément dans l'unique certitude des faits et des lois qu'Auguste Comte faisait consister l'état positif. Et l'expérience était, à ses yeux, l'unique méthode par laquelle on pût acquérir cette certitude.

C'est ici que M. Strada se sépare du positivisme. Il n'admet pas que les faits et, par suite, les sciences soient de même nature. Il distingue trois espèces de faits : des faits mathématiques, des faits physiques et des faits métaphysiques qu'il appelle, sans expliquer ce mot, antinomiques. Il n'admet pas que l'expérience soit la méthode générale. Elle n'est qu'un instrument méthodique particulier, celui qui s'applique aux sciences physiques; et il y en a deux autres : le calcul, pour les sciences mathématiques, et le syllogisme, pour les sciences métaphysiques. Il n'admet pas qu'on voie dans l'expérience l'universel et infaillible critérium. « Si l'expérience est le critérium infaillible, absolu, les mathématiques sont sans critérium, ce qui est absurde (p. 140). Non seulement l'expérience n'est pas le critérium général; mais elle n'est pas même un critérium, car elle n'est qu'une opération de l'esprit. « Quel est l'éternel mot que nous répétons sans cesse dans nos études? Il faut multiplier les expériences pour arriver à une réelle certitude ! Que cache méthodiquement ce mot si pratiquement vrai et prudent? Que les expériences ne sont pas le critérium réel, mais simplement le moyen d'aller trouver le critérium vraiment capable de fixer l'esprit (p. 142). »

Ainsi M. Strada « arrache » le critérium à l'esprit, à toutes ses facultés et à tous ses actes, à l'expérience, comme à la raison et à la conscience. Il entend qu'il soit absolument impersonnel, c'est-à-dire qu'il appartienne exclusivement au fait et non à la pensée humaine. « La raison, dit-il, n'est pas le juge, elle est l'esclave, entendez-vous... Le juge, c'est le Fait (p. 145). » De là le nom d'*impersonnalisme méthodique* qu'il donne à sa philosophie.

Il est facile de voir que le postulat de ce système est chimérique. C'est l'existence du fait parfaitement objectif, certain en soi, c'est-à-dire dont la certitude est indépendante des facultés qui le perçoivent, des opérations mentales que le dégagent. L'expression *certain en soi* n'a pas de sens : il n'est rien de certain que *pour* l'esprit. Chevreul a très bien défini le fait : une abstraction précise. Mais l'abstraction n'est pas sans l'esprit qui abstrait. M. Strada ne prend pas garde que l'on ne peut admettre, sans contradiction, une certitude objective et impersonnelle; que la certitude, spontanée ou réfléchie, n'est pas autre chose que l'acte ou l'état de croyance auquel nous attribuons, avant ou après l'avoir mis à l'épreuve du doute, un caractère de nécessité; que la personnalité, qu'on s'en rende ou non compte, n'est pas, ne peut pas être étrangère à l'attribution, spontanée ou réfléchie, de ce caractère. Ce qui est original en cet impersonnalisme, mais ce qui en fait bien paraître la faiblesse logique, c'est qu'il distingue — et certes avec raison, — les faits mathématiques et les faits moraux des faits physiques, tout en les mettant, comme les faits physiques, hors de l'esprit, tandis que la tendance positiviste est d'assimiler tous les faits à ceux que l'on a l'habitude et qu'il semble naturel et nécessaire de considérer comme objectifs, afin que la même objectivité soit reconnue à tous.

TARDE (G.). — **La logique sociale** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; XIV-464 p.).

Cet ouvrage est la suite et le complément de l'essai de sociologie générale intitulé : *Les lois de l'imitation*, que l'auteur a fait paraître il y a quelques années et dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1890. On sait que M. Tarde distingue deux grands facteurs sociaux : l'invention et l'imitation. C'est à l'invention qu'est consacré son nouveau volume. Il indique lui-même les rapports des deux livres : « L'un montrait comment se forment les tissus sociaux, plutôt que les corps sociaux, comment se fabrique l'étoffe sociale plutôt que le vêtement national ; l'autre va s'occuper de la manière dont ces tissus s'organisent, dont cette étoffe est taillée et cousue, je veux dire se taille et se coud elle-même (*Préface*, p. V). » D'après ces lignes, on dirait que, selon lui, la société doit être assimilée à un organisme. Mais il n'en est rien : il tient qu'il faut « demander à la psychologie, et non à la biologie avant tout, la clé de la sociologie (p. VIII) ». Ce n'est pas à un organisme que la société est « comparable », c'est « à un organe privilégié : le cerveau », c'est-à-dire à l'esprit de l'individu. Ce que la mémoire est à l'esprit de l'individu, l'imitation l'est à cet esprit collectif qui s'appelle société ; et, dans la société, l'invention correspond au jugement et à la volonté, comme l'imitation à la mémoire. « On s'est quelquefois mépris, dit M. Tarde, sur le genre et le degré

d'importance que j'attribue à l'imitation. Elle n'est à mes yeux que la mémoire sociale, et si la mémoire est le fondement de l'esprit, elle n'en est pas l'édifice. Poursuivons maintenant nos études de psychologie sociale, montrons le jugement et la volonté en œuvre dans les sociétés : c'est là proprement le sujet de ce livre (p. VIII). »

L'ingénieux auteur découvre, outre l'esprit individuel et l'esprit social, des analogies qu'il pousse fort loin. L'idée de Dieu lui paraît jouer « précisément dans la formation première d'une société le rôle joué dans la formation première du moi par l'idée de la matière (p. 90) ». Dieu est le *non-moi* de la société, comme le monde extérieur est le *non-moi* de l'individu. L'esprit individuel a ses catégories logiques, qui sont la Matière et la Force, l'Espace et le Temps ; ses catégories téléologiques, qui sont le Plaisir et la Douleur. L'esprit social a aussi ses catégories logiques : la Divinité et la Langue, et ses catégories téléologiques : le Bien et le Mal. M. Tarde explique comment se forment ces catégories :

« Le besoin de ne pas se contredire, et, autant que possible, de se confirmer, oblige le cerveau naissant à imaginer l'*autre que soi*, à affirmer cet inconnu et cet inconnaissable pour mettre fin à ses difficultés intérieures (p. 93). »

« Il est clair que la logique oblige l'esprit à concevoir un nombre indéfini de corps ou de corpuscules, c'est-à-dire autant qu'il discerne de sensations différentes de même nature... Mais il reste à coordonner ces *matières* de telle sorte que leur juxtaposition, confuse dans la même pensée, n'y donne pas lieu à des contradictions aussi choquantes que les absurdités évitées par cette notion. Le cerveau obtient ce résultat par un classement que lui procure l'idée de l'Espace... D'autres contradictions à éluder contraignent l'esprit à compléter le concept de Matière par celui de Force, et le concept d'Espace par celui de Temps (p. 94). »

« Pour développer ces catégories (de l'esprit individuel) et les rendre propres à un emploi social, il fallait que le langage fût conçu et formé. Mais, avant tout, il fallait que la Divinité apparût. Voici pourquoi : outre des perceptions, il y a à accorder, en société, des pensées et des volontés. Or, c'est précisément parce que les divers individus perçoivent semblablement les mêmes objets matériels, que leurs pensées se combattent, ces objets éveillant en eux les associations d'images les plus variées, et, primitivement, les hallucinations les plus originales. Et c'est précisément parce que, dans bien des cas, ils incarnent dans les mêmes objets physiques le plaisir, que leurs volontés se combattent, chacun d'eux voulant posséder seul ces choses en trop petit nombre pour tous. L'accord individuel ici produit donc le désaccord social. Pour remédier à ce désordre, un seul moyen s'offrait. Parmi les hallucinations contradictoires que la vue de la nature suscitait en foule chez les premiers hommes, il fallait qu'une seule ou quelques-unes, propres à un

homme marquant, finissent par s'imposer aux autres. Il en a été ainsi par le prestige personnel de cet homme et la crédulité imitative de ses semblables. L'objet auquel la vision de cet homme a prêté une *âme* d'un certain genre cesse d'être un objet comme un autre ; il devient un fétiche, une espèce de Dieu, où il est aisé de reconnaître dès l'origine deux aspects : une *personne* et une *puissance* surnaturelles (p. 97). »

M. Tarde est un esprit fécond qui sème à pleines mains les idées dans tous ses écrits. Ces idées sont toujours intéressantes. Quelques-unes, cependant, sont plus brillantes que solides : l'imagination en est agréablement surprise ; mais elles ne peuvent satisfaire la raison. Il y en a de ce genre dans la *Logique sociale.* On nous permettra de ne rien voir de scientifique dans cette comparaison de la société avec le cerveau, substituée à la métaphore de la société-organisme, dans ces deux évolutions semblables de l'esprit social et de l'esprit individuel, inventant, l'un et l'autre, pour sortir de la contradiction et de l'anarchie, un non-moi où se projette le moi : celui-ci, les idées de matière et de force, d'espace et de temps ; celui-là, le concept de Dieu et la distinction du bien et du mal.

TARROUX (FERDINAND). — **Lettres sur le socialisme** (in-12, Fischbacher; IX-396 p.).

L'auteur de ces lettres est socialiste et « veut » une société nouvelle. Il tient qu'il n'y a pas seulement des questions sociales, mais qu'il y a une question sociale; que la question sociale est celle du rappport actuel du capital et du travail; que ce rapport est radicalement injuste et doit être changé; que le capital est une matière inféconde par elle-même et que la production dépend uniquement du travail; que le travail ne doit pas être assimilé à une marchandise, et que la loi d'offre et de demande ne doit pas s'y appliquer; que la rémunération des fonctions publiques n'est pas soumise à cette loi, ce qui prouve que cette loi n'est pas nécessaire.

Aucune de ces propositions générales ne peut résister à un examen sérieux. Il nous paraît inutile de mettre en lumière les vérités économiques élémentaires qu'elles contredisent. A quoi bon montrer que les idées de devoir et de droit sont étrangères à la loi de la valeur; que cette loi régit les services aussi bien que les produits, et qu'elle régit les services précisément parce qu'elle régit les produits; que celui qui épargne un capital au lieu de le consommer s'impose une privation; que cette privation est, comme telle, assimilable à l'effort pénible du travail; que celui qui prête le capital épargné rend un service; que ce service concourt à augmenter la production, et que, par conséquent, le capital est productif comme la main d'œuvre?

Il est à remarquer, d'ailleurs, que M. Tarroux n'est pas bien conséquent aux principes qu'il pose. Il reconnaît que le producteur « a

le droit de consommer et de réduire à néant son produit ou de le mettre à la disposition du travail, moyennant une part du nouveau résultat (p. 180) ». Et plus loin il déclare qu'il serait absurde d'espérer la suppression du prêt à intérêt dans la société nouvelle qui doit succéder à la nôtre. « Ce serait, dit-il, espérer que l'homme renoncera à ce qui fait son orgueil : la supériorité de son génie et de sa vertu sur le voisin dissipateur et impuissant... Ce serait espérer que, par une sorte de charité surnaturelle, il travaillera nuit et jour à combler, à son détriment et au profit d'autrui, les déficits de l'inconduite, de l'imprudence ou de la fortune contraire (p. 254). »

TAYLOR (Isaac). — **L'origine des Aryens et l'homme préhistorique**, trad. de l'anglais par *H. de Varigny* (in-12, Bibliothèque évolutioniste, Battaille et Cie; 332 p.).

La question de l'origine des Aryens présente un exemple curieux des variations de la Science moderne. Ces variations n'ont, d'ailleurs, rien d'étonnant pour qui se rend compte de la grande place que tiennent en certaines sciences les croyances inductives. Il y a quelque trente ans, on considérait comme scientifiquement établi, sur l'autorité des maîtres de la linguistique, Pott, Lassen, Grimm, Schleicher, Max Müller, que le Plateau central de l'Asie est le berceau de la race aryenne, et que cette race a formé en Europe, par des migrations successives, les colonies grecque, romaine, celtique, teutonique et slave. Les langues aryennes, disait-on, ne sont que les dialectes d'une même langue; et la parenté du langage implique la parenté des races. C'est un fait que, de tous les dialectes aryens, le sanscrit et le zend sont ceux qui ont le moins changé. Il en faut conclure que la région où l'on parle le sanscrit et le zend doit être la plus rapprochée de celle où vivait la race qui parlait la langue aryenne primitive, et que les mouvements de cette race se sont produits d'orient en occident.

Eh bien, l'origine asiatique des Aryens d'Europe est maintenant rejetée. La seule preuve positive qu'on en donnait était le caractère archaïque du sanscrit et du zend. Or il est aujourd'hui reconnu que ce caractère archaïque « est principalement dû à ce fait que nous connaissons ces langues par des documents plus anciens que ceux dans lesquels nous étudions les autres langues avec lesquelles nous les comparons (p. 15) ». C'est maintenant d'Europe que la science fait venir les Aryens d'Asie, Hindous et Iraniens; ce n'est plus en Orient, c'est en Occident qu'elle place le centre géographique de l'histoire humaine. M. Taylor nous apprend, en son livre, comment cette révolution scientifique s'est opérée, de quels travaux et de quelles recherches elle est sortie, et quel rôle y ont joué l'anthropologie et les sciences préhistoriques. « L'œuvre du demi-siècle précédent, dit-il, a été revue, et des théories ingénieuses, mais sans fon-

dement, ont été démolies en grande partie, et le terrain a été déblayé pour l'érection de constructions plus solides... L'ancienne tyrannie des sanscritistes est heureusement secouée, et l'on voit que les déductions philologiques hâtives demandent à être vérifiées systématiquement à l'aide des conclusions de l'archéologie, de la craniologie, de l'anthropologie et de la géologie (p. 330). »

THIRION (E.). — **L'individu, essai de sociologie** (in-12, Fischbacher; 358 p.).

Cet *Essai de sociologie* est divisé en trois parties : dans la première, l'auteur traite des origines (origine de l'être vivant, origine de la société, évolution, etc.). Dans la seconde, il expose ses vues sur la monarchie, la centralisation, les monopoles, les religions d'État, etc. La troisième, qui est la plus intéressante, se compose de sept chapitres : I. le *socialisme ;* II. l'*individualisme ;* III. le *collectivisme ;* IV. l'*étatisme* ; V. le *capital ;* VI. le *mutualisme;* VII. la *liberté*.

Dans le chapitre II (individualisme), M. Thirion exprime cette opinion que, les premiers économistes, les physiocrates, ont « peut-être eu le tort de donner trop d'importance théorique » à ce qu'ils appelaient *lois naturelles* (p. 226). Voilà un tort que nous ne saurions leur reprocher. L'expression *lois naturelles* est fort juste ; et rien n'est plus important que la distinction qu'ils établissaient entre les lois économiques, résultant de la nature des choses, et les lois qu'établit la volonté souvent arbitraire du pouvoir social. L'auteur estime, d'ailleurs, que le respect de ces lois naturelles « concorde avec la plus libre expansion de l'individu dans la société », attendu que « nul ne peut être meilleur juge que soi-même de ce qui convient le mieux à ses aptitudes et à ses intérêts (p. 228) ». Il remarque, avec raison, que la liberté économique est impliquée par l'idée de démocratie. On ne comprend pas que l'homme investi du droit de participer, plus ou moins directement, au gouvernement de son pays ne soit pas considéré « comme apte à se diriger lui-même au point de vue économique ». Supprimer la liberté économique, ce serait « habituer le citoyen à une obéissance passive et le rendre par suite incapable d'exercer sa liberté politique (p. 229) ».

Le chapitre III, le meilleur, selon nous, du volume, contient une réfutation du collectivisme fondée sur l'utilité sociale de la propriété, « stimulant énergique et infaillible », « source de tous les progrès (p. 245). » M. Thirion montre très bien quelles seraient les conséquences de la nationalisation du capital. Il résume dans les termes suivants son jugement sur l'utopie collectiviste : « Elle promet l'affranchissement économique du travailleur et elle le soumet à la tyrannie d'un État qui réglera, non seulement ses productions, mais encore ses consommations jusque dans le moindre détail, et en dehors de tout contrôle effectif, sauf les changements de personnes,

opérés par le vote d'une masse mal éclairée sur ses propres besoins et portée même à les exagérer, par suite des promesses folles qui l'auront abusée (p. 261). »

ZABLET (MAURICE). — **Le crime social** (in-12, Perrin et Cie; VI-226 p.).

M. Zablet est catholique et socialiste. Ce qu'il appelle « le crime social », c'est la législation fondée sur le libéralisme économique. Les écrivains qu'il cite volontiers et dont il invoque l'autorité sont Proudhon, saint Thomas, Balmès, le P. Libératore, le P. Raphaël Rodriguez Cepeda. Il tient que la misère est un effet de notre mauvaise organisation sociale, de l'exploitation du travail par le capital (p. 102). Le régime des loyers dans les grandes villes lui paraît « révoltant », parce qu'il assure au propriétaire, non seulement l'amortissement, mais encore l'intérêt perpétuel de son capital (p. 175). Il veut qu'on impose à la propriété, au nom de la nécessité sociale, qui est le besoin de tous, des bornes qui l'empêchent d'être nuisible. Sans ces bornes, elle serait un vol. « Le remède, dit-il, est tout trouvé : brûler le Code civil, l'Évangile des voleurs riches, et supprimer tous les oiseaux de proie qui en sont, par cupidité ou par ambition, les apôtres malfaisants (p. 194). » Il s'élève contre la consécration civile du mariage, qui est, à ses yeux, une violation de la liberté de conscience. « Que sont les lois sur le mariage, sinon une espèce de théologie civile substituée à la théologie de ma religion, un culte légal opposé au culte de ma croyance (p. 206) ? » Il reproche au protestantisme de « détruire pratiquement l'esprit de l'Évangile chez les individus et dans les sociétés (p. 229) ». Il voit, dans la « froide et égoïste Économie politique importée chez nous de la froide et égoïste Angleterre, une forme du protestantisme, sa forme économique et sociale ».

Le livre de M. Zablet est un symptôme, entre beaucoup d'autres, — de l'anarchie intellectuelle et morale de notre temps. Un nouveau facteur de cette anarchie est entré hardiment en scène depuis l'encyclique de Léon XIII sur la condition des ouvriers : le socialisme catholique. Dans le langage que lui fait tenir M. Zablet, il se montre aussi passionné et violent, aussi superficiel et simpliste, aussi éloigné de la morale, de la raison et du droit, aussi dénué de valeur logique et scientifique, que le socialisme matérialiste et athée.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
CRITIQUE ET ESTHÉTIQUE

BRUNETIÈRE (Ferdinand). — **L'évolution de la poésie lyrique en France au dix-neuvième siècle** (2 vol. in-12, Hachette ; t. I, 332 p. ; t. II, 302 p.).

En cet ouvrage, composé de leçons professées à la Sorbonne, M. Brunetière traite successivement des origines du lyrisme contemporain ; de Bernardin de Saint-Pierre, de Chateaubriand et d'André Chénier ; de la poésie de Lamartine ; de l'émancipation du moi par le romantisme ; de la première manière de Victor Hugo ; de l'œuvre poétique de Sainte-Beuve ; d'Alfred de Musset ; de la transformation du lyrisme par le roman ; d'Alfred de Vigny ; de l'œuvre de Théophile Gautier ; de la seconde manière de Victor Hugo ; de la renaissance du naturalisme ; de Leconte de Lisle ; de MM. de Hérédia, Sully-Prudhomme et François Coppée ; du symbolisme.

Nous regrettons de ne pouvoir analyser ici ces belles leçons où abondent les idées originales et qui n'offrent pas moins d'intérêt philosophique que d'attrait littéraire. Il faut les lire : il faut y voir comment à la littérature classique des XVIIe et XVIIIe siècles, qui avait un caractère impersonnel et social, a succédé, dans la première moitié du XIXe siècle, la littérature personnelle et lyrique ; quel rôle ont joué dans cette révolution Jean-Jacques Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre et Chateaubriand ; comment ces trois termes : *romantisme*, *lyrisme* et *individualisme* s'expliquent, s'éclaircissent et se précisent par leur rapprochement et sont trois équivalents l'un de l'autre dans quelque combinaison littéraire que ce soit ; comment Alfred de Vigny a interrompu le courant romantique, l'a obligé de prendre une direction nouvelle, a dégagé, libéré la poésie de la domination du Moi ; comment Théophile Gautier a préparé la transition du romantisme au naturalisme ; comment on peut saisir, dans les *Châtiments* de Victor Hugo, la liaison de la satire et du lyrisme et le passage du mode lyrique au mode épique ; pourquoi les plus belles pièces de la *Légende des siècles* n'appartiennent pas au genre

épique, quoi qu'en ait dit Théophile Gautier; sous quelles influences le naturalisme a succédé au romantisme; pourquoi la liberté ne saurait être considérée comme un principe d'art; par quels caractères le naturalisme s'est opposé au romantisme, et quelles sont ses affinités avec le classicisme; en quoi l'impersonnalité dans l'art diffère de l'impassibilité; comment Leconte de Lisle a réintégré dans la poésie contemporaine le sens de l'épopée.

Nous devons signaler particulièrement la quatrième leçon, où M. Brunetière montre la liaison du romantisme et de l'individualisme et les causes qui ont amené le développement de l'individualisme en France à partir de 1825. Ces causes sont, dit-il, au nombre de trois : l'influence de la Révolution française; celle des littératures du nord, notamment de Gœthe et de Byron; celle de la philosophie allemande, de l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte. L'individualisme n'est-il pas une conséquence nécessaire du principe de la relativité de la connaissance affirmé par Kant? « Si tout est relatif, rien n'étant absolu, rien n'est donc universel, général ou seulement commun. En quelque sujet que ce soit, toutes les opinions se valent, et, pour décider entre elles, il n'y a pas de juge. Ni vos idées ne sont tenues de se soumettre aux miennes, ni les miennes aux vôtres, puisque aussi bien, en vous comme en moi, nos idées, c'est nous-mêmes, et qu'en les exprimant tout ce que nous affirmons c'est notre propre individualité. Elles ne nous apprennent rien sur leurs objets, mais seulement les différences qui nous distinguent les uns des autres; et que nous ne sommes pas faits de la même manière; et qu'autant qu'il y a de manières de penser ou de sentir, autant il y en a de légitimes. Ainsi se fonde, messieurs, le nouvel individualisme, sur les ruines même de la raison, si je puis ainsi dire (t. I, p. 167). »

Ce passage nous suggère quelques remarques. Le mot *individualisme* est un terme général où l'on fait entrer des idées très différentes. Il est bien nécessaire de le définir pour en ôter toute équivoque. Il y a un individualisme de la passion; c'est celui qui éclate dans le romantisme. Il y en a un autre qui n'a rien de commun avec celui de la passion, qui lui est même opposé : l'individualisme de la raison et de la conscience morale. Ce dernier, qui est celui de Kant, n'empêche nullement d'admettre des principes généraux sur lesquels se fonde l'accord des esprits et, par suite, la société humaine. Non seulement il n'exclut pas l'existence de ces principes en chaque raison, en chaque conscience; mais il les suppose, les affirme et pousse chaque raison, chaque conscience à les dégager. Cela revient à dire que les hommes, s'ils sont divisés par les passions, sont naturellement unis par ce qui les élève au-dessus de l'animalité, par ce qui les caractérise comme êtres raisonnables. Ce lien rationnel qui existe entre eux peut être, si l'on veut, appelé *objectif*, comme opposé à la passion; mais il est intérieur à chaque esprit, et

n'échappe donc pas à la relativité, à la subjectivité de la connaissance. Le genre d'objectivisme, d'impersonnalisme absolu, que semble postuler M. Brunetière, comme fondement de l'institution sociale, est parfaitement chimérique. Parmi les raisons individuelles, il n'en est pas une qui, par sa nature surhumaine, puisse être juge entre les autres, imposer son autorité aux autres ; et s'il y en avait une, il faudrait d'abord que sa nature surhumaine et son infaillibilité fussent reconnues par les autres, qui sont humaines et faillibles.

Sur un autre point important : le pessimisme et ses conséquences (t. II, p. 22), nous aurions à contester les vues du savant critique. De même que le mot *individualisme*, les mots *optimisme* et *pessimisme* peuvent être et sont employés en des sens très différents, et veulent donc être définis avec précision. Il nous est impossible de voir, comme M. Brunetière, une source de progrès dans une doctrine de pessimisme radical, telle que celle de Schopenhauer, qui, par sa nature même, interdit toute espérance mélioriste.

BRUNSCHVICG (Léon). — **Spinoza** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 224 p.).

Cet ouvrage a été couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Il méritait cet honneur. Il contient une exposition fort remarquable de la doctrine de Spinoza. M. Brunschvicg s'est admirablement assimilé cette doctrine ; il s'en est nourri, pénétré ; il l'a repensée et reconstruite, et il l'a présentée dans un ordre qui en met en vive lumière l'imposante et superbe unité.

Voici un passage où il montre très bien l'enchaînement des idées spinozistes.

« De l'union étroite qui fait coïncider le système avec la méthode découle cette conséquence, que le système a un point de départ nécessaire ; la notion suprême qu'a fournie l'étude de la méthode ; qu'à partir de cette notion, il se déroule dans un ordre fixe, qu'il est un et qu'il est unique. Par suite la philosophie ne se divise point en différentes parties, qui correspondraient à autant de problèmes spéciaux et indépendants... Spinoza, qui demande à la spéculation philosophique une doctrine de la vie morale, s'interdit pourtant d'appliquer immédiatement sa méthode à la résolution du problème moral. Ce problème n'existe pas pour lui à l'état séparé... Sans doute Spinoza n'aurait pas trouvé de morale s'il n'en avait cherché ; mais la préoccupation morale n'a servi qu'à l'exciter à entrer en possession de sa liberté intellectuelle ; une fois cette liberté conquise, à elle de se déployer par sa seule force interne ; elle rencontrera le bien sur sa route parce que le bien ne peut être séparé de la vérité ni de l'être, autrement il ne serait pas véritable, autrement il n'existerait pas. La vérité est intérieure à l'esprit ; l'être intérieur au vrai ;

le bien, intérieur à l'être. Ce sont là trois aspects d'une seule et même chose. Logique, métaphysique, morale, ne forment donc qu'une seule et même science. La philosophie est une unité parfaite : considérée dans sa méthode, elle s'appelle logique ; considérée dans son principe, elle s'appelle métaphysique ; considérée dans sa fin, elle s'appelle morale. C'est pourquoi on a pu dire également que la philosophie de Spinoza ne comporte pas une morale, entendue au sens de science isolée et autonome, et qu'elle est tout entière une morale (p. 48). »

Plus loin, M. Brunschvicg explique de la manière la plus satisfaisante pourquoi Spinoza a employé et dû employer la méthode mathématique. « L'application de cette méthode à la philosophie, à la morale en particulier, ne saurait être envisagée comme un fait indifférent. Elle signifie qu'il faut nous débarrasser des habitudes intellectuelles que notre enfance, notre éducation, nos goûts, notre conduite antérieure et nos intérêts pratiques nous ont fait involontairement contracter ; il faut écarter tout préjugé pour faire œuvre véritable d'intelligence... La méthode géométrique est apparue à Spinoza comme l'instrument nécessaire pour cette œuvre d'affranchissement et de purification. Enfin la rigidité de ses formes extérieures, la continuité de son développement intime, lui semblaient également propres, une fois le principe établi, à prévenir toute erreur dans l'enchaînement de ses conséquences, car elles empêchent que la pensée ne s'égare sous l'influence d'une pression étrangère, surtout qu'elle ne subisse un temps d'arrêt et ne laisse une place vide que l'imagination remplirait, du moins en apparence, puisqu'il s'agirait d'une conception imaginaire (p. 51). »

Il n'est pas entré dans le plan de M. Brunschvicg de faire une étude historique et critique du spinozisme ; ce qui se comprend bien d'après les sentiments que le spinozisme paraît lui inspirer. Il ne se préoccupe nullement d'en rechercher les origines. Il ne le compare pas avec d'autres doctrines philosophiques. Sur aucun point il ne le discute ni ne le juge, et n'a pas un mot qui laisse apercevoir la moindre objection. Il s'applique uniquement à le faire comprendre et admirer, tel qu'il le comprend et l'admire lui-même. On dirait que le système qu'il interprète est, à ses yeux, sorti tout formé de la raison d'un seul homme et n'a aucun rapport de filiation avec le cartésianisme. On dirait qu'il en a embrassé avec religion tous les principes, comme Lucrèce ceux de l'atomisme épicurien, et que Spinoza est, pour lui, le Philosophe, comme Aristote pour les docteurs du moyen âge ; on dirait qu'il voit dans l'*Éthique* le Livre de la philosophie.

COGORDAN (George). — **Joseph de Maistre**
(in-12, Hachette ; 206 p.).

Cette étude comprend six chapitres : les quatre premiers sont consacrés à la vie de J. de Maistre ; dans les chapitres V et VI M. Cogordan expose et apprécie sa doctrine. Nous détachons de ces derniers quelques passages intéressants et caractéristiques :

« Tout a contribué à faire naître et à développer en J. de Maistre le double sentiment qui est resté le fond même de sa nature, la foi religieuse et monarchique. Sa vie donne un rare et parfait exemple d'une entière unité intellectuelle et morale (p. 130). »

« Plaçant au-dessus de tout la religion, il ne demande à ses études que des arguments nouveaux pour appuyer sa foi. Et ces arguments, il les trouve partout, ou plutôt tout lui devient argument... En présence d'un fait, d'un phénomène, d'une observation, il n'admet pas un instant qu'ils puissent être en contradiction avec ce qu'il croit. S'il n'y voit pas une preuve à l'appui de sa doctrine, il en conclut que le fait est controuvé, que le phénomène est trompeur, que l'observation a été inexactement rapportée. Ses études le conduisent toujours à la confirmation de ses croyances (p. 134). »

« Maistre est trop entier, trop passionné dans ses convictions, pour jamais sortir de lui-même, pour jamais pénétrer dans l'âme de ceux qu'il veut juger. Aussi les juge-t-il souvent injustement, lors même qu'il les a bien compris, et il ne les comprend pas toujours (p. 144). »

« Joseph de Maistre a bien des mérites : il a l'esprit, la science, la force du raisonnement, mais il ne faut pas lui demander la justice. Rendre justice à ses adversaires lui paraîtrait sans doute la marque d'une conviction chancelante (p. 181). »

« Quand on l'appelle un traditionnaliste, on ne doit pas oublier que le traditionnalisme a chez lui une forme particulière, et que les autres écrivains qu'on enrôle communément sous la même bannière se séparent de lui par des points importants... Chez Bonald, le traditionnalisme est resté politique ; chez Maistre, il est devenu philosophique (p. 193). »

Nous regrettons de ne pouvoir partager l'opinion exprimée par M. Cogordan en cette dernière phrase. Selon nous, c'est le traditionnalisme de Bonald qui est philosophique ; et c'est celui de Maistre qui est essentiellement politique. N'est-ce pas Bonald qui a fourni au traditionnalisme son principe philosophique : la révélation du langage ? Maistre, comme philosophe, restait fidèle aux leçons du XVIIe siècle, à l'innéité des idées ; et l'innéité des idées s'accorde mal avec le traditionnalisme. Mais en même temps qu'il opposait volontiers l'innéisme au sensationisme de Locke et Condillac, il fallait qu'il invoquât la raison générale, émanation de la raison divine,

pour combattre le rationalisme de Rousseau et pour défendre la tradition monarchique et la tradition catholique, identifiées, en son esprit, par une théorie d'origine évidemment politique : la théorie de la souveraineté.

COMBARIEU (Jules). —**Les rapports de la musique et de la poésie, considérés au point de vue de l'expression** (in-8°. Félix Alcan ; XXVII-423 p.).

L'idée maîtresse de cet ouvrage est que la musique et la poésie sont deux langages qui, nés du verbe initial, ont suivi, dans leur développement, des voies opposées, et, par suite, se sont différenciés de plus en plus à partir de leur commune origine. « Toute assimilation de la musique à la poésie, dit M. Combarieu, est aujourd'hui une simple figure de rhétorique, une chimère ou une hérésie dangereuse... Par les ressources d'expression comme par le rythme, comme par la manière de penser qui est, pour ainsi dire, leur âme, les deux arts diffèrent profondément. La langue musicale a recueilli, pour l'accentuer et l'enrichir démesurément, toute la partie réaliste du langage instinctif : la langue poétique a conservé, pour l'affranchir et l'*abstraire* de plus en plus, la partie intelligible de ce même langage. Dans l'une, tout peut être ramené à la vie sensible et aux mouvements de l'instinct ; dans l'autre, tout est d'ordre idéal, tout révèle le triomphe de l'esprit sur la sensation, sur le cri, sur l'imitation directe des choses. Ici le rythme est réel et correspond à des divisions précises de la durée ; là, il est purement numérique, c'est-à-dire encore abstrait et idéal. » (*Préface*, p. XXI.)

M. Combarieu tient, comme Herbert Spencer, que la musique est sortie naturellement du langage instinctif. Mais, selon lui, Spencer a été « un observateur extrêmement incomplet ». Il n'a vu dans le langage instinctif que l'expression subjective et passionnelle. « Il ne s'est pas aperçu que l'analyse de ce langage permet d'expliquer deux autres groupes de phénomènes qui jouent un rôle important dans la langue musicale, et qui sont distincts de l'émotion passionnelle : l'expression objective (imitation des mouvements et des voix du monde extérieur) et l'emploi des images... En outre, il néglige ou ignore tout ce qui est de caractère spécial et unique dans l'art qu'il étudie ; il ne paraît point se douter de ce qu'est une *composition musicale*, des règles qui y sont suivies, comme du charme et de la beauté qui s'y doivent trouver. Enfin, on peut lui opposer un fait capital, auprès duquel tout le reste ne garde plus qu'une valeur infime ou secondaire : l'existence d'une *pensée musicale* (p. XXIII). »

Ce fait capital est, pour notre auteur, ce qu'il y a de plus solide en esthétique. Il y rattache toutes ses vues sur l'indépendance mutuelle de la poésie et de la musique modernes, sur leur naturelle

opposition, sur les lois d'après lesquelles elles tendent à se rapprocher et à s'unir pour se compléter l'une l'autre. C'est un point qu'il sent le besoin de fortifier contre les objections et sur lequel il revient et insiste en nombre de pages. « La pensée et le langage (littéraire) ne font qu'un, a-t-on dit souvent. Habituellement, en effet, nous pensons en nous parlant à nous-mêmes un langage intérieur. La musique, grâce à la nature et aux progrès de ses moyens d'expression, a enrichi l'esprit humain d'un pouvoir nouveau ; elle a créé une pensée affranchie des formes ordinaires, constituée seulement par les sons inarticulés et identifiée à eux. Une phrase musicale est un jugement qui s'exprime avec des sons et qui est inséparable de ces mêmes sons. Ce phénomène, dont les grammairiens, en général, ne se doutent pas, est un des plus curieux de la psychologie, montrant mieux que tout autre le pouvoir d'abstraction et la vertu secrète de l'esprit humain ; au point de vue musical, il a une importance souveraine puisqu'il sert aujourd'hui à l'art d'où il est sorti. Là où il n'y a point de pensée musicale, il n'y a point de musique, mais un vrai bruit indigne d'être écouté (p. 131). »

Nous sommes malheureusement du nombre de ces grammairiens qui ne se doutent pas du curieux phénomène affirmé par M. Combarieu. Il nous faut donc abandonner la question de la pensée musicale et des jugements sonores aux disputes des psychologues musiciens. Dans la partie de l'ouvrage qui traite de l'expression poétique et du rythme poétique, nous trouvons une très forte et très juste critique des thèses de M. Becq de Fouquières sur le rôle de l'assonance et de l'allitération en poésie et sur la notation musicale du vers français.

DORISON (L.). — **Alfred de Vigny et la poésie politique** (in-12, Perrin et Cie; XII-278 p.).

M. Dorison nous montre, en ce livre curieux, Alfred de Vigny à la recherche d'une religion sociale par la méthode du mythe philosophique. Malheureusement, le poète avait respiré trop longtemps l'air du berceau natal. « L'esprit du dernier siècle traversait *Eloa* : c'est la leçon de Strauss qui pénètre les *Destinées*. Le dogme chrétien, chez Vigny, porte des fleurs païennes. Au surplus, depuis la Restauration, notre pays n'a guère fait état d'une philosophie vraiment religieuse. Parmi les pionniers de ces voies nouvelles, on ne citerait guère que Maine de Biran, Ballanche et, dans un pays de langue française, Ch. Secrétan (p. 257). »

Ce rêve du poète, qu'il s'est appliqué à ressaisir, M. Dorison le poursuit lui-même et explique comment, à son sens, il peut être réalisé. Il s'agit de vivifier la sociologie positive d'Auguste Comte en y infusant la symbolique chrétienne. Nous citons :

« Que ne pourrait la Symbolique adjointe au principe du sacer-

doce d'A. Comte! Un sacerdoce s'élèverait, consolateur et médecin des âmes, capable de rendre organiques les sciences, et social le culte, assez puissant pour surmonter la crise, assez doux pour la pacifier. Mais on redoute tout pouvoir spirituel. On ne mesure pas, à la suite de Comte, les dangers de l'anarchie (p. 84). »

« L'insurrection coûteuse de l'esprit contre le cœur a trouvé son maître. Restons-nous enlisés? La faute en est à nous, puisque la perche nous est tendue. Auguste Comte est ce beau génie (annoncé par J. de Maistre). De lui premier la politique a reçu sa méthode. La science des êtres collectifs est fondée : synthèse des sciences. Elle a marqué, dès l'abord, où résidait l'unité véritable. L'esprit, par elle, est devenu ministre du cœur. Nouveau Bonaventure, Comte se mire au monde éternel. Il l'ignorait : qu'importe? La science sociale, à peine fondée, est retournée par lui au Mystère. C'est mystère en effet, que l'amour, et grand mystère que l'humanité (p. 100). »

« La composition du Grand Être, chez Comte, demeure essentiellement subjective. Mais que vaut l'homme idéal, si l'idéal est dénué de valeur éternelle? Qu'est-ce que le vrai, dans le Grand Être, s'il n'a qu'une portée viagère? L'homme disparu, adieu l'humanité. L'éphémère a besoin de la vie éternelle (p. 196). »

Ce que reproche notre auteur au positivisme comtiste, c'est une théorie superficielle et imparfaite de la connaissance, sur laquelle ne peut se fonder son principe de l'amour politique. L'amour, dit-il, serait une duperie, si la beauté subjective ne contenait pour l'homme tout l'utile secret du monde. Mais il remarque que la philosophie de nos jours donne à la sociologie positive cette base qui lui manquait. Comment? En faisant passer du monde extérieur à celui des âmes le centre de gravité des choses; en faisant comprendre que nous ne pouvons connaître le corps sinon par l'esprit, et l'esprit sinon par la beauté qui l'emplit (p. 221).

A cette philosophie il donne son adhésion. « La matière et les choses sont phénomènes propres à cette humble vie. Mais la mort a vision plus complète. Notre entendement renverse ici-bas l'ordre de la nature, afin de l'analyser : il transforme en lois mécaniques la finalité essentielle. L'ordre de la science n'étale aux regards que pensée abstraite : la pensée du concret demeure suspendue à l'harmonie des fins (p. 222). »

Ce passage mérite l'attention. M. Dorison a bien vu l'appui que la foi morale et religieuse trouve dans les doctrines idéalistes contre les objections nées des sciences physiques. Il a abordé la question en plusieurs endroits de son ouvrage, mais sans y entrer assez profondément.

DUCROS (LOUIS). — **Diderot. l'homme et l'écrivain** (in-12, Perrin et Cie, 344 p.).

Ce livre comprend deux parties : une étude biographique sur Diderot et ses amis ; un résumé critique de l'œuvre entière de Diderot. L'étude biographique se termine par ce jugement : « Pour qui l'a pratiqué assidûment, Diderot vaut mieux que bien de ses œuvres ; ce n'est pas faire de lui, nous en convenons, un bien grand éloge, puisqu'on est, sans nul doute, responsable de toutes ses œuvres sans exception ; encore peut-on avoir mis son imagination seule dans certaines d'entre elles, et c'est ce qu'a fait Diderot en écrivant, par exemple, ce *Supplément au voyage de Bougainville*, dont on a trop tiré parti contre lui. Il avait l'imagination pervertie, mais il n'avait ni l'esprit faux, ni l'âme vicieuse (p. 155). »

Dans la seconde partie, M. Ducros étudie successivement, en Diderot, le romancier, le théoricien de l'art dramatique et l'auteur dramatique, le critique d'art, le philosophe.

« Diderot n'a su écrire, ni un très bon roman de caractère avec sa *Religieuse*, ni un intéressant roman d'aventures avec *Jacques le Fataliste*... Très insuffisant romancier, il fut un excellent conteur (p. 224). »

« Diderot, qui n'a été, croyons-nous, le véritable créateur d'aucun genre, si ce n'est de la tragédie bourgeoise, qu'il n'a pas su faire vivre, garde toutefois le mérite d'avoir entrevu, bien longtemps à l'avance, une foule de choses que d'autres ont exécutées. Il occupe donc une place, et très grande, dans l'histoire des idées, mais non des œuvres dramatiques (p. 271). »

« Diderot n'est pas, si l'on veut, un critique d'art parfait, mais il est bien historiquement notre premier grand critique d'art (p. 303). »

« Seul, au XVIIIe siècle, Diderot a vraiment compris et *senti* la nature sous toutes ses formes, la nature au sens large, au sens infini du mot *Cosmos*. Et c'est là ce qui fait l'originalité poétique de sa philosophie. C'est aussi ce qui fait, en définitive, l'unité de ses œuvres et on pourrait presque ajouter : de sa vie même... Ce qui n'était, pour les autres Encyclopédistes, qu'un vain mot et tout au plus une idée fausse de l'esprit, je veux parler de ce fameux état de nature, était réellement, pour Diderot, un état d'âme, une intuition et presque une divination des choses primitives. Il se fait, en effet, par la pensée, et sans trop de peine, étant resté primitif lui-même par tant de côtés, le contemporain des premiers hommes et même des premiers êtres vivants... Il nous dépeint et peu s'en faut qu'il ne chante, comme ont fait dans l'antiquité Empédocle et Lucrèce, les premières et informes ébauches de l'universelle Créatrice : *Rerum natura creatrix*. C'est avec raison que Mlle de Lespinasse s'amusait à le comparer aux philosophes de l'antiquité : il est naturaliste, en

effet, au sens philosophique et poétique à la fois où ils le furent (p. 322 et suiv.). »

On ne saurait juger plus équitablement l'homme de lettres. On ne saurait mieux comprendre ni mieux caractériser le penseur. Par son hylozoïsme, Diderot est certainement le plus profondément antichrétien des philosophes du XVIIIe siècle. Il est aussi le plus éloigné des doctrines du siècle précédent. Pour trouver la famille philosophique à laquelle il appartient, il faut remonter non seulement au delà de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, mais encore au delà de Platon et de Socrate. Diderot est un philosophe de l'école ionienne.

FAGUET (ÉMILE). — **Seizième siècle, études littéraires** (in-12, Lecène, Oudin et Cie ; XXXIII-452 p.).

Trois de ces belles études méritent particulièrement l'attention des philosophes : celles qui sont consacrées à Rabelais, à Calvin et à Montaigne. Il nous paraît que M. Faguet a fort bien compris et caractérisé la philosophie de Rabelais et celle de Montaigne. Nous citons :

« Ce n'est pas au scepticisme que tend Rabelais, c'est à une certitude limitée par une grande prudence, restreinte à un petit nombre de points, et dans cette certitude, à une grande tranquillité d'esprit dédaigneuse des vaines disputes, du fracas des passions, des agitations mondaines, et de tous les hommes qui n'ont pas su se donner cette paix de l'âme. L'ataraxie dans deux ou trois certitudes raisonnables et consolantes et dans le savoir, voilà bien l'idéal de Rabelais (p. 107). »

« Il ne faut pas faire de Rabelais un pur « naturaliste ». Il emploie beaucoup le mot *nature*, mais toujours ou comme synonyme ou compagnon et associé du mot *raison*... (p. 108). »

« Il s'en faut, ce me semble, de quelque chose que Montaigne soit sceptique. On n'est point proprement sceptique, quand on consacre deux chapitres extrêmement détaillés, et du reste pleins de bon sens, à l'éducation des enfants ; on n'est point sceptique quand on admire la vertu humaine avec une sorte d'exaltation, et quand on réfute d'avance La Rochefoucauld et tous ceux qui chercheront à expliquer la vertu par autre chose que par elle-même (p. 379). »

« Montaigne est en matière métaphysique un limitateur. Tout compte fait, son prétendu scepticisme n'est qu'un rappel à l'humilité (p. 381). »

L'étude sur Calvin est pleine de vues originales. Il en est deux que nous devons contester. Celle-ci, d'abord : que la religion réformée tend et aboutit logiquement, par le développement de son principe, à « supprimer toute religion collective » ; qu'elle « se tue de l'effort qu'elle fait pour naître et se nie plus elle s'affirme (p. 146) ». Plus de

lien, plus de foi commune dans le protestantisme : or, le mot *religion* ne veut-il pas dire lien, et le mot *Église* ne signifie-t-il pas foi commune (p. 147) ? M. Faguet ne conçoit évidemment qu'un seul type de religion et d'Église : celui qu'offre le catholicisme. Nous en concevons facilement un autre ; celui même que la Réforme a apporté au monde. Nous ne voyons pas ce que présente de chimérique, si on la considère en elle-même, l'idée d'associations libres fondées sur des sentiments religieux communs et des idées religieuses communes. Ce n'est pas la logique qui s'oppose à la réalisation de cette idée. Les obstacles sont psychologiques et contingents ; ils viennent non de la nature des choses, mais des habitudes intellectuelles et passionnelles ; ils viennent précisément de l'influence séculaire exercée par le type catholique ou autoritaire de religion et d'Église. M. Faguet méconnaît-il la nature humaine au point de soutenir que sentiment, raison, conscience morale diffèrent essentiellement et absolument, d'un individu à l'autre et, que la pression extérieure et contraignante d'une autorité supposée infaillible est la condition nécessaire de tout accord des esprits?

Voici une autre vue de M. Faguet : « Le protestantisme a été une explosion de l'idée d'infini (p. 154). » Il y a un point sur lequel les premiers protestants sont tous d'accord : ils nient tous la justification par les œuvres et le libre arbitre. Cela ne peut venir que de l'idée d'infini, car cela veut dire que, pour eux, Dieu est tout et l'homme n'est rien. Dieu étant infini est tout, tout-puissant et tout prescient ; et c'est parce que Dieu est tout-puissant et tout prescient que l'homme n'est rien, qu'il ne peut avoir aucune liberté ni aucun mérite. Tel est le raisonnement que M. Faguet attribue aux premiers protestants, notamment à Calvin. C'est un raisonnement spinoziste. Eh bien, il nous paraît clair que la marche de leur pensée a été absolument inverse. Ils n'ont pas commencé par spéculer sur l'infini et sur les attributs divins, pour examiner ensuite ce qui en l'homme est ou n'est pas compatible avec ces attributs. Leur point de départ a été tout psychologique : c'est le sentiment du péché, de l'impuissance et de la servitude morales qui en résulte ; c'est le besoin de la grâce, d'une force divine qui relève, guérisse et libère du péché, qui assure la justification. La négation du libre arbitre et du mérite des œuvres était, pour eux, inséparablement liée à ces sentiments, et ils en concluaient que la puissance divine ne peut avoir de limites dans son action sur l'homme. En un mot, ils allaient du sentiment du péché à la grâce toute-puissante et de la grâce toute-puissante à la prédestination. Arrivés là, ils parlaient, comme saint Paul, de mystère, ne sachant comment concilier logiquement l'idée de prédestination avec celle de péché. Leur fatalisme est, par son principe, aussi éloigné que possible de celui de Spinoza.

LÉVY-BRUHL (L.). — **La philosophie de Jacobi** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; XXXVIII-263 p.).

Ce livre est, à notre sens, le plus important de ceux qui ont paru en 1894 sur l'histoire de la philosophie. C'est une heureuse idée qu'a eue M. Lévy-Bruhl de nous faire connaître la vie de Jacobi, ses écrits, sa doctrine, son commerce polémique avec Mendelssohn, Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher. Jacobi a été un critique pénétrant et profond de tous les systèmes philosophiques qui se sont succédé en Allemagne depuis Wolff. Par là, son œuvre est du plus haut intérêt. Il nous semble même que M. Lévy-Bruhl ne lui a pas assez rendu justice, qu'il n'a pas assez mis en lumière, ni peut-être assez reconnu ce qu'il y avait de légitime en cette philosophie du sentiment et de la croyance qu'il a admirablement analysée. Nous entendons parler surtout de la partie critique de cette philosophie. Le mot *sentiment*, qui en exprime et en résume la portée positive, n'a pour nous de valeur que comme protestation contre les ambitions de la raison spéculative, contre les systèmes métaphysiques où elle prétend mettre l'explication de toutes choses, et qui, par leur nature même, excluent les réalités vraies et profondes. Notons, d'ailleurs que, Jacobi, s'avisant que le mot *sentiment* était équivoque, l'avait remplacé finalement par le mot *raison*, par où il entendait la faculté de saisir par intuition les réalités qui échappent à l'explication rationnelle. Il opposait cette raison-là à la raison logique, à l'entendement, comme il avait autrefois opposé le sentiment à la raison. Il avait adopté ce changement de terminologie sous l'influence du kantisme, mais sa pensée n'avait pas changé.

Ces réalités vraies et profondes que la spéculation sacrifie nécessairement dans les systèmes qu'elle construit sont l'individualité, la finalité, la liberté, le devoir, Dieu. Elle met à la place de l'individualité, des universaux ; à la place de la finalité, le mécanisme ; à la place de la liberté, le déterminisme universel ; à la place du devoir, l'intérêt ; à la place de Dieu, la nature, c'est-à-dire la substance et son développement nécessaire. Il le faut pour que tout ait sa raison et soit intelligible. Ce n'est pas seulement Dieu, le Dieu personnel de la religion, qui est mystère, c'est-à-dire fait inexplicable, objet d'intuition, ou de sentiment, ou de foi rationnelle ; c'est le devoir, c'est la liberté, c'est la finalité, c'est l'individualité même, toute individualité. Voilà ce que Jacobi a vu avec profondeur et ce qu'il n'a cessé de dire à ses contemporains, d'abord aux disciples de Wolff, puis aux successeurs de Kant. Il leur a montré l'illusion de l'intelligibilité universelle, le mouvement fatal qui pousse la philosophie au spinozisme, quand elle s'obstine à cette illusion, quand elle se flatte d'atteindre la certitude logique étendue à tout et se suffisant à elle-même. Pourquoi ce mouvement est-il

fatal ? Parce que le spinozisme est le système le mieux lié et le plus parfait de démonstration et d'explication logique universelle que la spéculation puisse produire. En présence de ce rationalisme accompli, le déisme de Mendelssohn, avec les preuves rationnelles sur lesquelles il prétend s'appuyer, ne fait qu'une très pauvre figure. Quant aux panthéismes de Fichte, de Schelling, de Schleiermacher, de Hegel, ce ne sont que des spinozismes inconséquents.

Si nous considérons maintenant la critique que Jacobi a faite de la chose en soi et du formalisme moral de Kant, nous devons reconnaître en lui un précurseur du néo-criticisme. M. Lévy-Bruhl aurait pu le faire remarquer. Malheureusement, la grande découverte de Kant, la subjectivité de l'espace, qui complète la critique berkeleyiste des qualités primaires, ne pouvait être admise, ni peut-être même comprise, par un penseur qui, de parti pris, s'en tenait au réalisme de sentiment et d'intuition, c'est-à-dire à la perception immédiate et au sens commun de Reid. Dans cette question de l'espace, c'était précisément par la raison, par la logique, que le spinozisme était vaincu. Et c'est précisément aussi par la raison, par la logique, par la critique de l'infini et de la substance, que le néo-criticisme a réformé le kantisme. La position que Jacobi avait prise et où il s'était comme retranché ne lui permettait pas d'accepter ce qu'il y avait dans le kantisme de solide et de durable, moins encore de concevoir comment il était possible d'en résoudre les contradictions. Chez lui, l'invention philosophique était, en quelque sorte, paralysée par l'idée qu'il s'était toujours faite de l'impuissance de la raison raisonnante et analysante, par le principe même de sa philosophie, ou plutôt de sa *non-philosophie*. C'était encore le sens commun qu'il invoquait, en morale, contre les analyses kantistes de la raison pratique. La psychologie superficielle des moralistes anglais lui suffisait, le satisfaisait ; et il repoussait, en ce qu'elle avait de rationnel, c'est-à-dire en ce qui la caractérisait, cette autre grande découverte de Kant : la distinction de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques.

L'excellent ouvrage de M. Lévy-Bruhl est précédé d'une préface où il expose ses vues sur le caractère général des philosophies de la croyance (dans lesquelles il comprend la philosophie de Kant aussi bien que celle de Jacobi) ; sur le besoin de compensation qui les fait naître quand les métaphysiques dogmatiques sont ébranlées ; sur le désintéressement qu'exige la recherche de la vérité, et qui doit s'étendre à la vérité morale elle-même. Ces vues résultent, selon nous, d'une analyse insuffisante et nous semblent, en partie, contestables. Nous tenons que la croyance est au commencement et à la fin de la science et ne saurait lui être opposée ; que le primat de la raison pratique se justifie théoriquement par le rôle de la volonté et, par suite, du devoir en nos jugements ; que le libre doute provisoire, exigé par la recherche scientifique, ne saurait s'appliquer

aux principes sans lesquels la recherche scientifique est impossible, et qu'au nombre de ces principes est l'idée de devoir ; que de l'*amoralisme* provisoire naîtrait un genre de liberté de l'esprit avec lequel l'intérêt de la science n'a rien de commun.

MABILLEAU (Léopold). — **Victor Hugo** (in-12, Hachette ; 207 p.).

Cette étude est divisée en trois parties : la première, sur la vie et l'œuvre de Victor Hugo ; la seconde et la troisième, consacrées à l'analyse psychologique de la sensibilité et de l'imagination du poète. Cette analyse est fort intéressante. On y voit comment le goût et le génie des antithèses se rattachent, chez Victor Hugo, au mode particulier de la perception visuelle. Les dessins qu'il a laissés n'offrent pas la moindre trace de couleur. « Les choses semblent se décalquer sur sa rétine ainsi que sur une plaque photographique, c'est-à-dire comme des formes émergeant en relief d'un fond noyé dans la nuit ou dans le jour, sans aucune notation propre. Elles se distinguent les unes des autres parce qu'elles sont inégalement éclairées, non parce qu'elles sont diversement colorées. Les nuances équivalentes, de même intensité et de même plan, échappent à cet œil uniquement frappé des oppositions (p. 104). D'où l'on peut induire, semble-t-il, que Victor Hugo ne sentait pas la couleur.

M. Mabilleau montre que cette indication, fournie par les dessins du maître, est pleinement confirmée par ses poésies. Il ne faut pas tenir compte des premières œuvres, où les épithètes « n'ont qu'une valeur verbale et rhétorique (p. 106). ». Ce n'est que de 1828 à 1840 que le sens de la vue achève, chez Victor Hugo, « son évolution positive, sous l'effort constant de l'observation esthétique (p. 107) ». On ne peut, avant cette période, saisir en ses vers de sincères impressions visuelles. Eh bien, les trois couleurs franches qui alors s'y détachent : bleu, jaune, rouge, reproduisent un seul et même objet, le ciel, et « se fondent dans une sensation de lumière dont elles expriment seulement les nuances (p. 109) ». Dans les quarante années qui suivent, son sens de la vue devient de plus en plus réfractaire aux nuances intermédiaires : « il lui faut, pour s'émouvoir, une saillie lumineuse, un éclat intense, une brûlure, ainsi qu'en témoignent toutes les expressions de cet ordre (p. 111). » C'est la lumière rayonnante qui reste le principal objet de sa vision : « plus que jamais, c'est par l'éclat rejaillissant qu'elle s'impose à ses yeux, non par la clarté diffuse dont elle baigne et imprègne les objets (p. 112). » Ajoutons que, dans la sensation chromatique de Hugo, le noir a une place distincte en face du blanc, et que, à mesure que s'avancent la vie et l'œuvre du poète, « toutes les couleurs claires et susceptibles d'éclat vont se perdre dans le blanc, les couleurs sombres et mates dans le noir ; en sorte que les éléments dont dispose son imagination tendent de plus en plus à se réduire à un couple

élémentaire de contraires, représentant précisément les deux seules teintes qu'il ait employées dans ses dessins (p. 114) ».

Ainsi l'antithèse n'a joué un si grand rôle dans le langage et dans la poétique de Victor Hugo que parce qu'elle était d'abord dans sa perception visuelle et dans sa mémoire des images. C'est un fait de psychologie générale que la sensation n'est pas le simple reflet d'une donnée extérieure, que l'imagination y intervient, avec ses dispositions natives, pour transfigurer cette donnée, en un mot, que l'esprit est actif dans la perception. Ce caractère actif de la perception, la psychologie du grand poète le présente à un degré exceptionnel. « Son œil, dit M. Mabilleau, est essentiellement énergique; il prend une part prépondérante à la constitution de l'image perçue, il réagit contre la donnée extérieure, il la renforce, l'avive et la modifie (p. 116). »

Par la puissance et aussi par la nature particulière de son imagination, Victor Hugo devait contribuer, plus qu'un autre écrivain, à affranchir et à renouveler la langue poétique française. Il était, semble-t-il, prédestiné à cette tâche. Mais c'est une singulière exagération de dire, comme M. Mabilleau, dans la *Conclusion* de son livre, qu'il « a vraiment incarné l'esprit français, plus vraiment que Voltaire au siècle précédent (p. 204) ». On ne peut parler sérieusement de son influence sur le mouvement des idées au XIX[e] siècle. Et quant à son influence littéraire, elle n'a jamais été et n'a jamais pu être, — précisément à cause de la nature particulière de son imagination, — que temporaire et limitée.

MARGERIE (AMEDÉE DE). — H. Taine
(in-8°, Poussielgue ; VII-486 p.).

Ce livre n'est pas une biographie. C'est un examen critique de la philosophie de Taine, de ses applications à la littérature, à l'art et à l'histoire. Il est divisé en trois parties : I. *Philosophie*; II. *Littérature et art*; III. *Histoire.*

L'auteur est attaché, en philosophie, au spiritualisme traditionnel, comme en témoignent quelques points de sa profession de foi, très clairs et très caractéristiques :

« Nous affirmons la certitude parce qu'elle nous est donnée comme fait, d'abord comme fait subjectif dans le *cogito ;* puis comme fait impliquant de telle sorte l'objectif que l'un et l'autre, l'objectif et le subjectif, sont inévitablement acceptés ou rejetés ensemble (p. 24). » — L'école spiritualiste considère le sujet et l'objet comme des données immédiates et inséparables de la conscience. Elle tient que l'objet est bien tel qu'il *paraît* dans la perception, et ne croit pas avoir besoin d'examiner s'il reçoit ou non du sujet les qualités qu'il présente. D'où le nom de *scepticisme* qu'elle donne volontiers aux systèmes idéalistes.

« Nous affirmons la liberté parce que nous la constatons directement en nous-mêmes comme un fait de conscience plus éclatant que tous les autres. » — Il ne suffit pas aux disciples du spiritualisme traditionnel que la liberté soit affirmée comme postulat de l'impératif; il leur semble qu'on la met en doute en disant qu'elle n'est pas un fait de conscience.

« Nous affirmons la spiritualité de l'âme, parce que nous l'avons prouvée par la raison, qui établit démonstrativement que l'unité de la conscience a pour condition l'unité simple du principe conscient (p. 25). » — Les spiritualistes de l'école traditionnelle veulent à toute force mettre un principe conscient simple sous l'unité de la conscience. Ils croient avoir besoin d'une substance spirituelle et inétendue pour expliquer cette unité synthétique des phénomènes mentaux qui s'appelle *moi*. Besoin illusoire. Ce substratum du moi n'en est qu'une doublure inutile ; c'est une abstraction qui n'explique rien. Cette unité synthétique de phénomènes qui constitue le moi n'a pas besoin d'être expliquée ; et elle ne peut l'être, parce que c'est une idée première. Il n'est pas besoin de recourir à la substance spirituelle et inétendue pour écarter les explications matérialistes des phénomènes de conscience : la critique des qualités primaires suffit pour faire justice de ces explications.

« Nous affirmons la vie future en démontrant, par la spiritualité de l'âme, que la dissolution des organes n'entraîne pas sa destruction et ne fait point obstacle à sa survivance (p. 26). » — Cette affirmation est liée à la précédente. Aux yeux des spiritualistes, l'âme, substance simple et indivisible, par suite indestructible, est une garantie de la vie future. Et cette garantie leur paraît nécessaire. Elle est, cependant, à la fois illusoire et inutile. Illusoire, car l'indestructibilité de la substance n'implique pas l'immortalité de la personne ; inutile, car l'immortalité de la personne, dont la preuve n'est tirée que des idées morales, c'est-à-dire de phénomènes et de lois psychiques, peut très bien se concevoir réalisée en vertu d'une loi de phénomènes.

D'après ces affirmations, on devine sans peine quelles sont les critiques que M. A. de Margerie a pu faire des doctrines de Taine. Dans la plupart de ces critiques apparaît la préoccupation de défendre les thèses spiritualistes contre le phénoménisme, considéré en général. Et cette préoccupation ôte de la force même à celles qui semblent les plus sérieuses. Ce qu'il faut, selon nous, reprocher à l'auteur de l'*Intelligence*, ce n'est pas de réduire toute réalité à des phénomènes et à des lois ; c'est de prétendre réduire les uns aux autres des éléments intellectuels, phénomènes et lois, qui diffèrent essentiellement, et, par suite, d'enfermer sa philosophie en un système trop étroit de phénoménisme ; ce n'est pas d'éliminer les substances et de repousser la théorie classique des facultés de l'âme ; c'est de pécher gravement par omission dans ses analyses et

de mutiler l'esprit pour en simplifier le mécanisme; c'est, par exemple, de vouloir ramener à des jugements analytiques les jugements synthétiques *a priori*, à la nécessité logique la nécessité causale ; c'est surtout de méconnaître, en ce qu'elles ont de spécifique, les lois mentales supérieures, finalité, causalité libre, obligation, personnalité.

MONOD (GABRIEL). — **Les maîtres de l'histoire : Renan, Taine, Michelet** (in-12, Calmann Lévy ; XIV-312 p.).

Renan, Taine et Michelet sont, aux yeux de M. G. Monod, les maîtres de l'histoire, parce qu'ils lui paraissent résumer « ce qu'il y a d'essentiel dans l'œuvre historique de notre pays et de notre siècle. (*Préface*, p. VII) ». Quel est le triple objet de l'histoire? C'est de critiquer les traditions, les documents et les faits; de dégager la philosophie des actions humaines en découvrant les lois scientifiques qui les régissent; de rendre la vie au passé. Or, Renan est, par excellence, l'historien critique, Taine l'historien philosophe, Michelet l'historien créateur. Ainsi s'explique le titre donné au volume où sont réunies les monographies de Renan, de Taine et de Michelet.

M. G. Monod mêle fort peu de critiques à l'exposé qu'il fait des idées des trois écrivains pour lesquels il éprouve un même sentiment de sympathie reconnaissante. Toutefois, il a sur certains points quelques réserves à faire, et il les indique, mais avec discrétion. Ces réserves, qu'il résume dans une dédicace à l'un de ses amis, nous paraissent fort judicieuses.

« Je n'ai point caché le tort qu'une sensibilité et une imagination trop vives ont fait chez Michelet à la critique de l'historien et à l'observation raisonnée du savant. J'ai indiqué comment Renan, trop sensible à la crainte de paraître juger autrui ou imposer ses opinions alors qu'il avait rejeté la foi absolue et l'autorité sacerdotale, trop désireux de poursuivre les nuances infinies de la vérité, trop porté par sa nature à un optimisme et à une bienveillance universels, avait encouru le reproche de tomber dans le dilettantisme, et avait engendré des imitateurs dont le scepticisme superficiel, raffiné et pervers, a rendu haïssable ce qu'on appelle le *Renanisme*. J'ai laissé voir que chez Taine il y avait quelque désaccord entre la hardiesse de sa pensée et la timidité de son caractère, et que ce désaccord pouvait expliquer quelques-uns de ses jugements historiques ; que ses convictions déterministes et la puissance logique de son esprit lui ont fait méconnaître ce qu'il y a de complexe, de mystérieux, d'insaisissable dans la nature et dans l'homme ; qu'il a trop cru à la possibilité de réduire à des classifications fixes et à des formules simples l'histoire et la vie ; qu'il a pris trop souvent la clarté et la logique d'un raisonnement pour une preuve suffisante de sa justesse ; qu'il a eu enfin, lui aussi, dans

les écrivains naturalistes et matérialistes de ces dernières années, des disciples dont les hommages étaient pour lui une amertume et presque un remords (p. II et III). »

Nous avons dit que ces réserves étaient, à notre sens, très judicieuses ; nous devons ajouter qu'elles sont insuffisantes, en ce qui concerne Renan et Taine. Elles sont si discrètes qu'on peut se demander si M. G. Monod s'est bien rendu compte de ce qui a manqué à ces deux grands esprits, et qui est de première importance. Nous l'avons dit souvent : la philosophie doit avoir son centre dans la morale[1]. C'est ce centre que l'on cherche vainement dans la pensée philosophique de Renan comme dans celle de Taine. La philosophie du premier, qui est panthéiste, est trop large : la morale s'y dissout dans l'esthétique. Celle du second, qui est dominée par le déterminisme mécanique, est trop étroite ; elle laisse la morale en dehors de ses raisonnements et de ses formules. Pour Renan, le bien rentre dans la catégorie du beau ; il en prend les nuances variées ; il perd le sens impératif et les limites précises que lui donnent seules les idées aprioriques de devoir et de droit. Chez Taine la morale ne peut être qu'étrangère à la science, à toute science, même à celle de l'homme et des sociétés, puisqu'il réduit toute science à des faits que l'expérience constate et qu'enchaîne une nécessité inflexible. Voilà les caractères par lesquels s'opposent les deux conceptions générales de la vie et de la nature humaine, mais malheureusement, quoi qu'en dise notre auteur, sans se compléter et sans se corriger l'une l'autre. Ce sont bien ces caractères que l'on retrouve grossis dans le scepticisme superficiel, raffiné et pervers des imitateurs de Renan et dans le naturaisme vulgaire, grossier, brutal des disciples de Taine.

NORDAU (MAX). — **Dégénérescence**, traduit de l'allemand par Auguste DIETRICH (2 vol. in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; t. I, VIII-429 p. ; t. II, 575 p.).

Cet ouvrage curieux, dédié à M. Lombroso, a pour objet d'appliquer la notion de dégénérescence aux œuvres des écrivains et des artistes. L'auteur a entrepris « d'examiner les tendances à la mode dans l'art et la littérature et de prouver qu'elles ont leur source dans la dégénérescence de leurs auteurs, et que ceux qui les admirent s'enthousiasment pour les manifestations de la folie morale de l'imbécillité et de la démence plus ou moins caractérisées (*Dédicace*, p. VI) ».

Il nous paraît que M. Max Nordau recule un peu bien loin les frontières de la dégénérescence. Il la poursuit à travers deux gros

[1] Voyez la *Critique philosophique* (1re série), t. I, p. 335.

volumes. Il n'en laisse échapper aucune manifestation. Il lui trouve trois formes : forme mystique, forme égotiste, forme naturaliste. Il la constate chez les poètes anglais préraphaélites, Rossetti, Swinburne, Morris ; chez les symbolistes français, Stéphane Mallarmé, Paul Verlaine, Jean Moréas, Laurent Tailhade, etc. ; chez le grand romancier russe, Léon Tolstoï ; chez le grand musicien allemand, Richard Wagner ; chez les parnassiens et diaboliques, décadents et esthètes, Baudelaire, Catulle Mendès, Maurice Rollinat, Jean Richepin, Villiers de l'Isle-Adam, Barbey d'Aurevilly, Joséphin Péladan, Huysmans, Maurice Barrès, etc. ; chez le dramaturge norvégien Henrik Ibsen ; chez le philosophe Frédéric Nietzsche ; chez Émile Zola, etc. Que de dégénérés, *bone Deus!* Et quelle extension du domaine de la pathologie mentale !

Nous signalerons particulièrement, dans le premier volume, les chapitres sur le tolstoïsme et sur Richard Wagner, et, dans le second, les chapitres sur Frédéric Nietzsche et sur Emile Zola. Mais nous devons dire que la préoccupation pathologique de M. Nordau donne à ses jugements un caractère absolu et uniforme qui en diminue beaucoup l'intérêt. Ce disciple de Lombroso est un défenseur intraitable et vraiment terrible du sens commun et de la science. Il professe presque autant de mépris pour les philosophes idéalistes que pour les poètes symbolistes et décadents. Voici un passage qui donne la mesure de sa compétence en matière philosophique :

« C'est un fait caractéristique pour l'action assoupissante exercée par le son d'un mot sur l'esprit, que ce caquetage absolument dénué de sens, insinuant, bien agencé et formé en système philosophique, de l'idéalisme, ait complètement satisfait pendant près de huit générations la plupart des métaphysiciens de profession, de Berkeley à Fichte, Schelling et Hegel. Ces hommes sages répétèrent sur un ton convaincu la doctrine de la non-existence du non-moi, et cela ne les troubla pas de contredire constamment dans toutes leurs actions leur propre verbiage, de se livrer, de leur naissance à leur mort, à une série ininterrompue d'actes absolument absurdes s'il n'y avait pas de monde extérieur objectif, de voir par conséquent eux-mêmes dans leur système de l'ombre et du vent, un jeu puéril avec des mots vides de sens. Et le plus logique parmi ces radoteurs sérieux, l'évêque Berkeley, ne remarque même pas qu'il n'avait pas toujours obtenu, au prix de l'abdication totale du bon sens, la réponse cherchée à la question fondamentale de la connaissance, car son idéalisme dogmatique nie, il est vrai, la réalité du monde extérieur, mais admet étourdiment qu'en dehors de lui, Berkeley, il y a encore d'autres esprits et même un esprit du monde... Alors cela ramène la question : comment le moi de Berkeley arrive-t-il à concevoir l'existence de n'importe quoi en dehors de lui-même, l'existence d'un non-moi ? C'est à cette question qu'il fallait répondre, et, tout en sacrifiant le monde des phénomènes tout entier, l'idéa-

lisme de Berkeley, comme l'idéalisme de chacun de ses successeurs, n'y répond en quoi que ce soit (t. II, p. 10). »

Il est inutile de faire remarquer tout ce qu'il y a de bévues énormes accumulées dans les lignes que l'on vient de lire. Et M. Nordau parle du *verbiage* et de l'*étourderie* des métaphysiciens !

PUJO (Maurice). — **L'idéalisme intégral. Le règne de la grâce** (in-12, Félix Alcan ; xii-279 p.).

En ce volume sont réunies plusieurs études intéressantes, publiées de 1891 à 1894, dans la revue l'*Art et la Vie*.

L'idée maîtresse qui relie ces études et qui fait l'unité philosophique du livre, c'est que, dans l'âme, deux principes sont en lutte : la pensée et l'action, et que cette antinomie en produit une autre dans la vie sociale : celle de l'égalité et de la liberté. D'un côté : la pensée et la science, l'égalité et la démocratie ; de l'autre : l'action, la liberté, l'art. M. Pujo tient que ces deux séries sont contradictoires ; que « l'une ne peut faire un pas sans que l'autre recule, et réciproquement » ; qu'elles « se nient mutuellement comme le pôle négatif nie le pôle positif (p. 193) ». Et, avec l'esprit combatif de la jeunesse, il prend parti pour la seconde, pour l'action et la liberté, qui lui paraissent sacrifiées, depuis un demi-siècle, à la pensée et à l'égalité. Nous citons :

« Dans l'époque contre laquelle nous requérons aujourd'hui, la pensée a régné par l'annihilation ou l'asservissement de l'action. Elle a paralysé celle-ci dans un déterminisme étroit... L'action a pour condition la liberté, ou plutôt les deux termes s'identifient strictement ; elles représentent le fait primitif de la nature et de la vie... A la source de la vie est l'action, et l'intelligence est devant elle, non pour la guider, pour lui donner sa valeur, mais pour la déterminer, pour la circonscrire, pour la limiter. Elle l'entoure de ses motifs qui cherchent à l'utiliser, et la nature de l'action est de se défendre contre eux et de se déterminer pour le motif qui donne ou laisse le plus d'expansion à sa liberté, c'est-à-dire pour celui qui est le moins un motif. C'est ainsi que l'intérêt, le sentiment, le plaisir, sont des motifs plus étroits que le devoir, puisqu'ils enferment la personne en son *moi* égoïste ; toute faute est une faiblesse de l'action, une défaite de la liberté. Mais le devoir lui-même, qui est une première issue sur l'infini, cesserait d'avoir une raison d'être pour l'action, le jour où il serait une loi pour elle, une barrière à sa liberté ; oui, il existe une morale plus élevée que la morale du devoir, à savoir la morale de la liberté. Mais, faut-il, arrivée à ce point, l'appeler morale encore ? Après la disparition de tous les motifs, c'est enfin l'action pour l'action ; la création peut se déployer dans toute son expansion reconquise, non pour le vrai, non pour le bien, non pour l'utile, mais pour elle-même : nous sommes parvenus à l'art (p. 191). »

Nous n'admettons nullement cet antagonisme essentiel de la pensée et de l'action, de l'égalité et de la liberté. Nous ne pouvons même concevoir séparés l'un de l'autre les deux termes que l'auteur déclare se nier mutuellement. La pensée n'est pas, selon nous, la limite de l'action; elle en est la condition et la matière. Est-ce que toutes nos fonctions mentales ne sont pas strictement et indissolublement liées entre elles ? Est-ce que la volonté, l'action ne pénètre pas dans la pensée ? Est-ce que l'action sans pensée, sans motif, est encore humaine ? Ne se réduit-elle pas au genre de volonté que Schopenhauer met dans la plante et dans la pierre ? L'égalité n'est pas, selon nous, la limite de la liberté ; elle en est la généralisation. Car enfin la liberté dont il s'agit n'est pas apparemment la liberté particulière de A ni celle de B. Eh bien, l'égalité, c'est la liberté de l'autre, celle de tous les autres, à côté de la mienne.

M. Pujo se paie un peu trop facilement d'abstractions. Il s'élève avec une ardeur juvénile contre la Science, lui reprochant d'analyser les phénomènes et d'en rechercher les lois. En vérité, cela n'est pas sérieux. Et que peuvent contre la position prise par l'idéaliste les analyses et les déterminismes partiels de la Science ? Mais pourquoi ce singulier, la Science ? Est-ce que le rêve d'une physique universelle est à la veille de se réaliser ?

M. Pujo nous parle d'une morale de la liberté, où disparaissent tous les motifs, qui dépasse la morale du devoir et qui se confond avec l'art. Plus de lois, plus de liens, plus de limites ; la grâce, l'infini, la vraie vie, l'acte pur, le pur amour, la pure émotion. Nous voilà, cette fois, aussi loin des sciences morales que des sciences physiques. Si cette conception est tirée, comme il nous le semble, du principe kantiste de l'autonomie de la volonté, elle justifie la critique que nous avons faite autrefois de ce principe [1].

REINACH (JOSEPH). — **Diderot** (in-12, Hachette; 213 p.).

Ce livre se compose de six chapitres : I. *Denis Diderot;* II. *L'Encyclopédie;* III. *Romans et satires;* IV. *Les « Salons »;* V. *Théâtre;* VI. *Philosophie.* Le chapitre VI, qui a attiré particulièrement notre attention, nous a fort intéressé. M. Joseph Reinach y expose, en excellents termes, la philosophie morale et la philosophie naturelle de Diderot. Nous citerons quelques passages :

« Ce qui distingue des autres la morale écrite de ce parfait honnête homme, c'est qu'elle est parfaitement immorale et qu'elle l'est naturellement, sans scrupule et sans inquiétude, comme un enfant est nu, comme une boule est ronde. Diderot, d'un bout à l'autre de sa vie, a été le plus brave homme du monde; il est capable de dévouement et même de sacrifice... Non seulement, il se conforme, en ce qui le

[1] Voyez l'*Année philosophique* (1867, in-12, Fischbacher), p. 298 et suiv.

concerne, aux règles de la plus sévère délicatesse, mais la vertu n'a jamais eu d'apôtre plus enthousiaste, de prédicateur plus véhément, de commis voyageur plus agité... Maintenant, après ce débordement de vertu oratoire et tout le long de cette vie généralement irréprochable, interrogez le philosophe sur les principes qu'il prêche si bien et qu'il pratique encore mieux : un gouffre se creuse sous ses pieds; cette morale indépendante de Dieu et qu'il ne veut apprécier qu'au seul taux de la raison, aboutit au retour le plus effréné à l'état de nature (p. 172 et suiv.). »

« Diderot, malgré quelques contradictions qui le relèvent par accident, est un moraliste d'un ordre très bas; il n'a le sentiment de l'esthétique morale que pendant la durée d'un éclair; le reste du temps il se débat dans les ténèbres ou s'agite dans la boue; ce n'est pas aux belles passions qu'il lâche la bride, c'est aux intérêts et aux appétits. Mais si l'absence d'idéal, sinon la négation de la divinité, le conduit ainsi à la plus fâcheuse incertitude de la loi morale, il déduit, en revanche, de l'inutilité d'une cause première la plus magnifique interprétation de la nature qui ait été tentée depuis Lucrèce. Il va deviner, dans une vision de génie, tous les éléments essentiels du transformisme (p. 181). »

M. Joseph Reinach se montre sévère pour la morale de Diderot, en même temps qu'il admire son naturalisme. La sévérité nous paraît très juste, mais nous comprenons peu l'admiration. Il est facile de voir que de ce naturalisme sort logiquement cette morale, ou plutôt cette négation de toute morale. Entre l'interprétation de la nature qu'a tentée le philosophe et une éthique où les mots *devoir* et *droit* ne sont pas vides de sens, la contradiction est nécessaire. Si l'une est maintenue, l'autre s'évanouit. Où est le vrai? — Mais cette « magnifique » interprétation de la nature, c'est l'enfance de la philosophie. Elle nous ramène aux physiologues qui ont précédé Socrate, à Thalès, à Héraclite, à Empédocle. Diderot a retrouvé leur matière vivante et féconde, qui possède la sensibilité en puissance, et qui produit spontanément toutes choses par une suite de transformations. Il devait la retrouver sans peine, le christianisme et le théisme écartés. Voilà le beau progrès auquel il faudrait sacrifier l'impératif catégorique et le concept du droit de la personne.

ROBERTY (E. DE). — **Auguste Comte et Herbert Spencer** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan; x-200 p.).

M. de Roberty paraît fort préoccupé de l'antinomie qu'il constate, dans la philosophie du XIXe siècle, entre le monisme et l'agnosticisme. L'objet de son nouvel ouvrage est de montrer cette antinomie dans le positivisme d'Auguste Comte et dans l'évolutionnisme de Herbert Spencer. Trois grandes idées directrices se dégagent, selon lui, des deux systèmes et de la philosophie tout entière du temps présent :

l'idée de l'inconnaissable, ou de l'au-delà, l'idée d'évolution ou de progrès lentement gradué, et l'idée d'unité ou d'identité. Entre les idées d'évolution ou d'unité nulle contradiction. L'une et l'autre appartiennent à la science. « L'idée d'unité ou d'identité sert de principe régulateur à notre savoir, et l'idée d'évolution constitue notre méthode la plus efficace pour justifier et vérifier ce critérium suprême (p. 27). » Liées l'une à l'autre, ces deux idées sont en opposition avec l'idée de l'au-delà, de l'universel mystère. Celle-ci « appartient à la métaphysique qui la reçut en héritage de la théologie (p. 31) ».

Comme M. de Roberty l'établit sans peine, Auguste Comte marquait volontiers des limites aux recherches expérimentales, en astronomie, en physique, en chimie, en biologie. Il exerçait ainsi le pouvoir spirituel qu'il s'attribuait. Il n'est pas étonnant que ces limites aient été plus d'une fois heureusement franchies par les savants. Mais il est juste de dire qu'il les marquait en vue de ce qu'il croyait la meilleure direction des forces de l'esprit, et aussi en vertu d'inductions qu'il tirait de l'expérience, mais dont il n'appréciait pas toujours exactement la force. C'est par des raisons de ce genre qu'il écartait, après l'avoir envisagée, l'hypothèse du monisme scientifique, c'est-à-dire de l'unité objective du savoir. Il y voyait la perfection de la philosophie positive, mais une perfection qu'il estimait chimérique. L'œuvre à laquelle il s'en tenait et à laquelle il voulait qu'on s'attachât uniquement, c'était de réduire toutes nos connaissances au même type, d'en faire des sciences naturelles, d'établir ce qu'il appelait l'homogénéité des conceptions fondamentales. Si le monisme de Comte se réduit à cette homogénéité, nous ne croyons pas que l'on puisse s'en prendre au rôle que joue dans sa philosophie l'idée de l'inconnaissable. En aucun de ses ouvrages nous ne découvrons l'antinomie que signale notre auteur.

A vrai dire, ces trois idées d'inconnaissable, d'unité et d'évolution ne se trouvent ni l'une ni l'autre dans le positivisme comtiste. Nous entendons qu'elles ne s'y trouvent pas telles que les définit et les explique M. de Roberty. Le positivisme comtiste est, nous semble-t-il, un empirisme très conséquent. Au nom de l'expérience, il pose les conditions et, par cela même, les limites du savoir positif, et ne s'occupe nullement du mystère universel. Au nom de l'expérience, il repousse l'unité et déclare irréductibles les sciences fondamentales. Mais l'expérience ne peut être invoquée contre l'unité sans l'être en même temps contre l'évolution. Déclarer que le savoir ne peut être unifié objectivement, qu'il y a plusieurs sciences hiérarchisées, c'est déclarer qu'il n'y a pas « progrès lentement gradué », des phénomènes d'une science à ceux de la science supérieure, et que, si les premiers conditionnent les seconds, on ne passe pas, « par nuances insensibles », des unes aux autres. Et c'est précisément en quoi le positivisme comtiste se distingue de l'évolutionnisme.

SÉAILLES (Gabriel). — **Ernest Renan, essai de biographie psychologique** (in-12, Perrin et Cie ; xiii-362 p.).

Montrer comment, chez Renan, le caractère a influé sur la méthode et comment la méthode a réagi sur le caractère ; résoudre le mystère de cet esprit, dont on a exagéré la complexité, dans les lois simples qui déterminent le sens de son évolution ; retrouver « sous les caprices de cette pensée qui semble livrée aux jeux du hasard, la dialectique descendante qui en est la loi (p. 2) » : tel est l'objet de cette belle étude biographique.

Ces mots *dialectique descendante* sont expliqués dans la conclusion de l'ouvrage :

« La pensée de Renan est liée à sa vie intérieure : le dualisme de son imagination sentimentale et de son esprit critique, l'irrésolution que met dans sa volonté la complexité de son intelligence, décide de sa méthode, et sa méthode, par cela même qu'elle sort de sa nature, la précipite sur sa pente...

« A la prendre dans son ensemble, la vie intellectuelle de Renan nous apparaît ainsi comme ayant son unité, sa loi ;... elle se développe intégralement, avec une franchise, une continuité, où se sent la libre allure d'un génie individuel. Mais, d'une part, cette évolution spontanée, au lieu d'une ascension qui élève vers la vérité, est un perpétuel recul, une retraite de plus en plus précipitée (p. 333). »

M. Séailles a très bien vu et mis en lumière, — et c'est surtout ce qui fait, à notre sens, la valeur de son livre, — l'origine psychologique du scepticisme et du dilettantisme de Renan. « On s'est extasié, dit-il, sur les démarches de cet esprit dont le caprice déroute toutes les prévisions, dont la grâce onduleuse échappe à toutes les formules ; la vérité est que, dans sa chute lente, continue, il obéit aux lois d'une logique qui met dans la succession de ses divers moments une sorte de fatalité. Érudit et poète, croyant et critique, Breton mâtiné de Gascon, Renan trouve dans cette dualité de nature l'indécision d'un caractère qui ne sait point prendre parti. Le jugement est volonté. Les grands esprits sont ceux qui cherchent la vérité avec toute leur âme, qui se mettent tout entiers dans ce qu'ils font, se passionnent pour une œuvre dont ils ne se distinguent pas ; il y a toujours en Renan une partie de lui-même qui n'est pas dans ce qu'il pense, qui retient l'affirmation qu'il pose. Il n'arrive jamais ainsi à ramasser toutes ses forces dans l'unité d'un même effort. Il est impuissant parce qu'il est divisé d'avec lui-même (p. 330). »

Notons ces mots : « Le jugement est volonté. » Ailleurs, M. Séailles déclare que « l'esprit n'est pas une eau dormante où se réflètent en passant les formes qu'il n'a point créées, pour lui donner la jouissance d'une œuvre à laquelle il reste étranger (Préface, p. xii) » : que « l'œuvre de la pensée n'est pas une tentative vaine de contem-

pler l'univers d'une façon tout objective, en s'éliminant de ce qui n'existe que par elle (p. 344) » ; qu'aux faits s'ajoute forcément « une interprétation qu'on ne leur doit pas, dont le principe est dans la pensée, dans ses exigences, dans le droit qu'elle s'arroge de juger ce qu'elle représente (p. 341) ». Nous retrouvons, en ces ingénieuses et élégantes formules, la théorie néo-criticiste de la croyance. Elle explique cette large intelligence de Renan, où la volonté évite d'intervenir, de choisir, de juger entre les représentations, où le réel ne peut se distinguer, se séparer nettement du possible, et à qui la certitude échappe, précisément parce qu'elle attend des faits une certitude passive, impersonnelle, irresponsable.

M. Séailles fait remarquer que chez Renan le besoin d'une certitude reçue du dehors était un reste de servitude théologique. « Il y a, dit-il, quelque chose de commun dans la conception de la certitude que se font la religion et la science : pour l'une comme pour l'autre, ce sont les faits qui fondent la croyance, qui en sont la garantie, des faits sensibles constatés par des témoins dignes de foi et qui pourraient l'être encore, si l'on se replaçait dans les mêmes circonstances. La vérité morale, pour le théologien, ne s'impose pas par sa propre valeur, elle est liée à des faits surnaturels, à des miracles qui la font reposer en dernière analyse sur une preuve sensible (p. 342). » La remarque est juste et profonde, si l'on restreint les sens des termes *religion*, *théologie* et *science*, si l'on substitue aux deux premiers celui de *catholicisme* et au troisième celui de *positivisme*.

SERRE (JOSEPH). — **Ernest Hello : l'homme, le penseur, l'écrivain** (in-12, Perrin et Cie ; VIII-416 p.).

Ernest Hello est un penseur et un écrivain catholique pour lequel M. Joseph Serre professe la plus grande admiration et dont il nous fait connaître la vie et la pensée. « Hello, dit le biographe, m'apparaît comme une incarnation vivante de la philosophie pleine, de cette coordination universelle que cherche le XIXe siècle, sans le savoir (p. 199). » Voici quelques passages qui peuvent donner une idée de cette philosophie :

« A partir de Descartes, la science eut la pensée de se séparer de Dieu... Le jour où le crime fut accompli, la science tomba foudroyée... Alors les nations virent un spectacle extraordinaire, mais non pas inouï ; les sciences se détachèrent de Dieu et, par une justice qu'elles n'évitèrent pas, se détachèrent les unes des autres. Leur adhérence réciproque fut détruite. Ne tenant plus à lui, elles ne tinrent plus entre elles (p. 289). »

« L'entreprise de Descartes est profondément contraire à la raison. La raison nous est donnée pour dire : Oui, non pour douter. La raison qui doute se trahit. Pendant que Descartes s'amuse et se

fatigue à douter, les roses s'ouvrent, les fraisiers portent des fraises, les moissons se préparent ; elles préparent la gerbe d'or qui deviendra le sang de Dieu. Si Dieu se prêtait au nihilisme provisoire que Descartes s'impose à lui-même, les cœurs ne battraient plus, la respiration universelle serait suspendue, la terre attendrait pour produire que ce philosophe sorte de son cabinet pour lui affirmer qu'elle existe. Pauvre Descartes ! pauvre enfant ! laisse là ton jeu puéril : pendant que tu doutes niaisement et subtilement, le dieu que tu voudrais mettre à l'écart fait battre ton cœur et te répond (p. 304). »

TAINE (H.). — **Derniers essais de critique et d'histoire** (in-12, Hachette ; VIII -263 p.).

En ce volume sont rassemblés un certain nombre d'articles de revues ou de journaux, que Taine n'avait pas encore recueillis. Voici les titres de ceux qui nous ont particulièrement intéressé : *M. de Sacy ; Paul de Saint-Victor ; Sainte-Beuve ; Th. Ribot ; Schopenhauer, Bain et Herbert Spencer ; George Sand ; Mallet-Dupan.*

Dans l'article consacré à M. Th. Ribot, et qui fut publié en 1873, nous remarquons les lignes suivantes : « On ne peut plus discuter en philosophie la question des substances ; on ne s'occupe que des phénomènes, c'est-à-dire des faits ou événements. J'ose même dire que dans la nature il n'y a pas autre chose (p. 100). » Plus loin, parlant de la correspondance des phénomènes mentaux et des phénomènes cérébraux, Taine s'exprime ainsi : « Il est très probable que les deux phénomènes (mentalet physiologique) n'en sont qu'un, vu du dedans et vu du dehors, par l'endroit et par l'envers, par la conscience et par les sens, ce qui explique à la fois pourquoi notre esprit les conçoit comme hétérogènes, et pourquoi notre expérience nous les montre comme inséparables (p. 102). » Les deux passages sont contradictoires ; le premier est phénoméniste, le second ne l'est pas, car il est impossible que deux phénomènes, l'un mental, l'autre cérébral, ne soient qu'une même chose, si cette chose n'est pas une substance. Est phénomène ce qui apparaît, ce qui est vu d'une manière quelconque. Donc, ce qui est vu par ce que Taine appelle l'endroit est un phénomène, et ce qui est vu par ce qu'il appelle l'envers en est un autre. Ces deux phénomènes sont, comme tels, parfaitement distincts. On ne peut les identifier que dans une troisième chose qu'on ne saurait appeler phénomène, parce qu'elle n'est pas vue, c'est-à-dire que dans une substance dont ils seraient deux manifestations différentes. Il est clair qu'avec son phénomène unique, absolument *inconnu* en tant qu'unique, qui devient double pour la connaissance, Taine revient, sans s'en apercevoir, au point de vue substantialiste. — Mais le phénomène mental et le phénomène cérébral sont inséparables. — Qui le nie ? Inséparable ne veut pas dire identique. Pour-

quoi le rapport qui existe entre eux ne serait-il pas celui de la cause à l'effet, de la condition au conditionné ? C'est le phénomène cérébral qui est la cause ou condition, dit le matérialiste. L'idéaliste répond que c'est le phénomène mental, et il le prouve par la critique des qualités primaires et de l'espace. Mais il ne semble pas que Taine ait jamais pris au sérieux cette critique, qu'il en ait jamais considéré les résultats comme logiquement et scientifiquement acquis. En lisant son article sur Schopenhauer, Spencer et Bain (publié en 1874), on s'aperçoit qu'il n'est pas sorti du réalisme spatial. L'explication que donne Bain de la perception de l'étendue lui paraît « couper par la racine toute l'argumentation par laquelle les philosophes critiques, Kant et Schopenhauer, par exemple, essayent de nous persuader que l'étendue n'existe pas ; que cette idée est un simple produit de notre structure mentale ; que rien en dehors de nous ne correspond à notre idée de l'espace (p. 124) ». La conception idéaliste est, à ses yeux, « une hypothèse compliquée », à laquelle il préfère celle du sens commun, parce qu'elle est « plus commode et plus simple » et qu'elle « s'adapte plus aisément aux phénomènes (p. 115) ».

WEILL (GEORGES). — **Saint-Simon et son œuvre** (in-12, Perrin et Cie ; x-247 p.).

De cette étude intéressante nous détachons le jugement que porte M. Weil sur la doctrine de Saint-Simon.

« Saint-Simon est l'élève et le successeur des encyclopédistes, et cependant son originalité demeure très grande. Elle est d'abord dans le caractère systématique donné à son œuvre ; aucun de ses devanciers, pas même d'Holbach, n'avait construit avec les idées de la philosophie régnante un système complet ; Saint-Simon, le premier, s'efforça de présenter une doctrine générale, où tout se tiendrait, depuis les remarques sur le cerveau humain jusqu'aux spéculations sur la politique, où tout serait fondé sur des connaissances *positives* ; cette notion du positif, encore assez confuse chez ses prédécesseurs, devient avec lui claire et précise. Ensuite il a considéré l'histoire de l'humanité sous un jour nouveau ; loin d'y voir, comme Voltaire et Condorcet, un combat de l'esprit de progrès contre l'esprit d'ignorance personnifié par le clergé, il y a montré le développement continu de la civilisation dû à l'influence de ce même clergé. Enfin, et c'est à la suite de ces théories historiques, Saint-Simon a voulu donner pour couronnement à son édifice une religion. Ici encore le XVIIIe siècle lui avait fourni son point de départ ; l'ouvrage de Dupuis, *De l'origine de tous les cultes*, lui avait enseigné que toute religion repose sur les connaissances scientifiques de l'époque où elle se forme. Mais leurs conclusions diffèrent complètement : Dupuis faisait de la religion une œuvre purement humaine, forgée à loisir par des prêtres qui usaient de leurs études astronomiques

pour duper le peuple ; Saint-Simon la regarde comme une conception spontanée des savants, peut-être inspirés d'en haut, qui veulent instruire les hommes et les animent des sentiments les plus beaux et les plus nobles. Le philosophe est-il revenu jusqu'au déisme véritable? Bien que le nom de Dieu reparaisse quelquefois dans ses derniers ouvrages, il ne semble pas que ce soit autre chose qu'un terme commode pour désigner la grande loi de l'humanité (p. 223). »

Ce passage résume le livre. M. Weill montre très bien que Saint-Simon se sépare du XVIIIe siècle par l'idée nouvelle qu'il se fait de la religion, de son rôle passé et de son rôle futur. Cette idée nouvelle est centrale dans l'œuvre du réformateur. Mais il fallait dire en quoi précisément consistait cette idée, en quoi elle différait du sens donné au mot *religion* depuis l'avènement du christianisme. Pour Saint-Simon, la religion se confondait, d'une part, avec la science, de l'autre, avec la politique. Il ne lui a jamais attribué que des fins temporelles et sociales. Il l'a toujours considérée comme un pouvoir social qui devait puiser son autorité dans le système des connaissances acquises et qu'il fallait donc confier à un clergé de savants. Ainsi comprise, elle lui a toujours paru indispensable comme moyen d'organisation et de progrès, aussi bien lorsqu'il substituait le principe de la gravitation universelle à l'idée de Dieu, que lorsqu'il écrivait son dernier ouvrage : *Le Nouveau Christianisme*. Notons cependant que le choix de ce titre témoigne d'un progrès remarquable dans les idées morales de Saint-Simon. Dans ses premiers écrits, il n'avait envisagé, sous le nom de morale scientifique, que la combinaison de l'intérêt privé et de l'intérêt général. Il découvrit, à la fin de sa vie, que cet utilitarisme ne suffisait pas ; qu'il n'y avait pas de morale sans un principe opposé à l'égoïsme ; que ce principe se trouvait dans l'Évangile et qu'il n'y avait pas à le chercher ailleurs ; que le précepte chrétien : Aimez-vous les uns les autres, était le fondement sur lequel il fallait bâtir la religion et la politique nouvelles. Par la morale, il était revenu du physicisme au déisme.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE

PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie, critique et esthétique.

ÉVREUX. IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, Éditeur

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

PARIS
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille.

FÉVRIER 1895

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

(Quelques-uns de ces volumes sont épuisés, et il n'en reste que peu d'exemplaires imprimés sur papier vélin; ces volumes sont annoncés au prix de 5 francs.)

ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de M. Cousin.**
ALLIER (R.). **La Philosophie d'Ernest Renan.**
ARRÉAT (L.). **La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2e édition.
— **Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 1895.
AUBER (Ed.). **Philosophie de la médecine.**
BALLET (G.), professeur agrégé à la Faculté de médecine. **Le Langage intérieur** et les diverses formes de l'aphasie, avec figures dans le texte. 2e édit.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. * **De la Métaphysique.**
BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.**
BERSOT (Ernest), de l'Institut. * **Libre philosophie.**
BERTAULD, sénateur. * **L'Ordre social et l'Ordre moral.**
— **De la Philosophie sociale.**
BERTRAND (A.), professeur à la Faculté des lettres de Lyon. **La Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines.**
BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement,** expériences par l'hypnotisme.
— Avec la collaboration de MM. PHILIPPE, COURTIER et V. HENRI. **Introduction à la psychologie expérimentale.** 1894.
BRIDEL (Louis), professeur à la Faculté de droit de Genève. **Le Droit des Femmes et le Mariage.**
BOST. **Le Protestantisme libéral.** Papier vélin. 5 fr.
BOUTMY (E.), de l'Institut. * **Philosophie de l'architecture en Grèce.**
CARUS (P.). * **Le Problème de la conscience du moi,** avec gravures, traduit de l'anglais par M. A. Monod.
COIGNET (Mme). **La Morale indépendante.** 5 fr.
CONTA (B.).* **Les Fondements de la métaphysique,** trad. du roumain par D. TESCANU.
COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations histor. du christian.** Papier vélin. 5 fr.
— **Histoire du Credo.** Papier vélin. 5 fr.
— **La Conscience et la Foi.**
COSTE (Ad.). **Les Conditions sociales du bonheur et de la force.**
DELBŒUF (J.), prof. à l'Université de Liège. **La Matière brute et la Matière vivante.**
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 1894.
DUMAS (G.), agrégé de philosophie. **Les états intellectuels dans la Mélancolie.** 1894.
DUNAN, prof. au collège Stanislas. **La théorie psychologique de l'Espace.** 1895.
DURKHEIM (Émile), prof. à la Faculté des lettres de Bordeaux. **Les règles de la méthode sociologique.** 1895.
ESPINAS (A.), doyen de la Faculté des lettres de Bordeaux. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**
FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec figures.
— **Dégénérescence et Criminalité,** avec figures. 2e éd.
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FONTANÈS. **Le Christianisme moderne.** Papier vélin. 5 fr.
FONVIELLE (W. de). **L'Astronomie moderne.**
FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal.** 4e édit.
— **Des Rapports de la Religion et de l'État.** 2e édit.
— **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.**
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GREEF (de). **Les Lois sociologiques.**
GUYAU. ***La Genèse de l'idée de temps.**
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 4e édit.
— **Le Darwinisme,** ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 5e édit.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 4e édit.
— **L'Individu contre l'État.** 4e édit.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Le Matérialisme contemporain.** 5e édit.
— * **Philosophie de la Révolution française.** 5e édit.
— * **Saint-Simon et le Saint-Simonisme.**

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

JANET (Paul), de l'Institut. **Les Origines du socialisme contemporain.** 2e édit. 1892.
— **La Philosophie de Lamennais.**
LAUGEL (Auguste). * **L'Optique et les Arts.**
— * **Les Problèmes de la nature.**
— * **Les Problèmes de la vie.**
— * **Les Problèmes de l'âme.**
— * **La Voix, l'Oreille et la Musique.** Papier vélin. 5 fr.
LEBLAIS. **Matérialisme et Spiritualisme.** Papier vélin. 5 fr.
LE BON (le Dr G.). **Les lois psychologiques de l'évolution des peuples.** 1894.
LEMOINE (Albert). * **Le Vitalisme et l'Animisme.**
LEOPARDI. **Opuscules et Pensées,** traduit de l'italien par M. Aug. Dapples.
LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme.**
LEVÊQUE (Charles), de l'Institut. * **Le Spiritualisme dans l'art.**
— * **La Science de l'invisible.**
LIARD, directeur de l'Enseignement supérieur. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 3e édit.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2e édit.
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès.** 2e édit. 1891.
— **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie,** 1892.
— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale. * **La Philosophie de Hobbes.** 1893.
MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**
MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2e édit.
MAUS (I.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. **De la Justice pénale.**
MOSSO. **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures).
— * **La fatigue intellectuelle et physique,** traduit de l'italien par P. LANGLOIS. 1894, avec grav.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.**
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
PILO (Mario), prof. au lycée de Bellune. **La psychologie du beau et de l'Art.** 1895.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique,** essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT (Fr.), professeur de l'Université. * **L'imagination et ses variétés chez l'enfant.** 1893.
— **L'abstraction,** son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1894.
RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 6e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 9e édit.
— **Les Maladies de la volonté.** 9e édit.
— **Les Maladies de la personnalité.** 5e édit.
— **La Psychologie de l'attention.** 2e édit.
RICHET (Ch.), **Essai de psychologie générale** (avec figures). 2e édit.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance.
— **La Recherche de l'Unité.** 1 vol. 1893.
— **Auguste Comte et Herbert Spencer,** contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIXe siècle. 1894.
ROISEL. **De la Substance.**
SAIGEY. **La Physique moderne.**
SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Ame et la Vie.**
— * **Critique et Histoire de la philosophie** (fragm. et disc.).
SCHMIDT (O.). **Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'inconscient.**
SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.**
SCHOPENHAUER. * **Le Libre arbitre,** traduit par M. Salomon Reinach. 6e édit.
— * **Le Fondement de la morale,** traduit par M. A. Burdeau. 5e édit.
— **Pensées et Fragments,** avec intr. par M. J. Bourdeau. 12e édit.
SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne,** étude sur Mendelssohn.
SICILIANI (P.). **La Psychogénie moderne.**
SIGHELE. **La Foule criminelle,** essai de psychologie collective.
STRICKER. **Le Langage et la Musique,** traduit de l'allemand par M. Schwiedland.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive.** 4e édit.
— **L'Utilitarisme.** 2e édit.
TAINE (H.), de l'Académie française. **L'Idéalisme anglais,** étude sur Carlyle.
— * **Philosophie de l'art dans les Pays-Bas.** 2e édit.
TARDE. **La Criminalité comparée.** 3e édition.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le volume.

TARDE. * **Les Transformations du Droit.** 2e édit. 1894.
THAMIN (R.), prof. à la Faculté des lettres de Lyon. * **Éducation et positivisme.** 2e éd. 1895. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.
THOMAS (P. Félix), prof. au lycée de Versailles. **La suggestion, son rôle dans l'éducation intellectuelle.** 1895.
TISSIÉ. * **Les Rêves,** avec préface du professeur Azam.
VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme.**
WUNDT. **Hypnotisme et suggestion.** Étude critique, traduit par M. Keller.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue,** traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale,** traduit par M. Palante. 2e éd. 1894.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Br. à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol.

ADAM (Ch.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. **La Philosophie en France** (première moitié du XIXe siècle). 1 vol. 7 fr. 50
AGASSIZ.* **De l'Espèce et des Classifications.** 1 vol. 5 fr.
ARRÉAT. * **Psychologie du peintre.** 1 vol. 5 fr.
AUBRY (le Dr P.). **La contagion du meurtre.** 1894. 2e édit., préface de M. le docteur CORRE. 5 fr.
BAIN (Alex.). * **La Logique inductive et déductive.** Traduit de l'anglais par M. G. Compayré. 2 vol. 2e édition. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence.** 1 vol. Traduit par M. Cazelles. 2e édit. 10 fr.
— **Les Émotions et la Volonté.** Trad. par M. Le Monnier. 1 vol. 10 fr.
BARNI (Jules). * **La Morale dans la démocratie.** 1 vol. 2e édit. 5 fr.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 1 vol. 5 fr.
BERGSON, docteur ès lettres, professeur au lycée Henri IV. **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 1 vol. 3 fr. 75
BLONDEL, docteur ès lettres. **L'Action.** Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. 1 vol. 1893. 7 fr. 50
BOIRAC (Emile), docteur ès lettres. **L'idée du Phénomène.** 1894. 5 fr.
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort,** ses solutions imaginaires, d'après la science positive. 1 vol. 1893. 5 fr.
BOURDON, docteur ès lettres. * **L'expression des émotions et des tendances dans le langage.** 1 vol. 1892. 7 fr. 50
BRUNSCHWIG (E.), agrégé de philosophie. **Spinoza.** 1894. 3 fr. 75
BUCHNER. **Nature et Science.** 1 vol. 2e édit. Trad. de l'allemand par M. Lauth. 7 fr. 50
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 1 vol. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative,** *Contribution à la psychologie.* 2e édit. 10 fr.
COLLINS (Howard). **La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol., avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 2e éd. 1895. 10 fr.
CONTA (B.). **Théorie de l'ondulation universelle.** Traduction du roumain et notice biographique par D. ROSETTI TESCANU, préface de Louis BUCHNER. 1894. 3 fr. 75
CRÉPIEUX-JAMIN, **L'Écriture et le Caractère.** 3e édit. 1895. 7 fr. 50
DELBOS, professeur de philosophie au lycée Michelet. * **Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme.** 1 vol. 1894. 10 fr.
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol. 1892. 5 fr.
DURKHEIM, professeur à la faculté des lettres de Bordeaux. * **De la division du travail social.** 1 vol. 1893. 7 fr. 50
EGGER (V.), professeur à la Faculté des lettres de Nancy. **La Parole intérieure.** 1 vol. 5 fr.
FERRERO (G.). **Les lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
FERRI (Louis), professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie de l'association,** depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 1 vol. 7 fr. 50
FLINT, professeur à l'Université d'Edimbourg. **La Philosophie de l'histoire en Allemagne.** 1 vol. 7 fr. 50
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 1 vol. 2e éd. 1895. 10 fr.
FOUILLÉE (Alf.). * **La Liberté et le Déterminisme.** 1 vol. 2e édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 1 vol. 2e éd. 7 fr. 50
— * **La Morale, l'Art, la Religion, d'après Guyau.** 1 vol. 2e édit. 3 fr. 75

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

FOUILLÉE (Alf.). **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 1 vol. 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 1893. 15 fr.
FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 1 vol. 5 fr.
GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 1 vol. 3e édit. 7 fr. 50.
GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. **Le transformisme social.** Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. 1895. 7 fr. 50
GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. **Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques.** 1894. 5 fr.
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques**, traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préf. de CH. RICHET. 1 vol. 2e éd. 7 fr. 50
GUYAU (M.). * **La Morale anglaise contemporaine.** 1 vol. 4e édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 1 vol. 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 1 vol. 2e édit. 1893. 5 fr.
— **L'Irréligion de l'avenir**, étude de sociologie. 1 vol. 3e édit. 7 fr. 50
— * **L'Art au point de vue sociologique.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **Hérédité et Education**, étude sociologique. 1 vol. 2e édit. 5 fr.
HERBERT SPENCER. * **Les Premiers principes.** Traduit par M. Cazelles. 1 vol. 10 fr.
— **Principes de biologie.** Traduit par M. Cazelles. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel : Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
— * **Essais sur le progrès.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 5e édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 3e édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 2e édit. 7 fr. 50
— * **De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 1 vol. 9e édit. 5 fr.
(Voy. p. 2, 18 et 19.)
HIRTH (G.). ***Physiologie de l'Art.** Trad. et introd. de M. L. ARRÉAT. 1 vol. 5 fr.
HUXLEY, de la Société royale de Londres. * **Hume, sa vie, sa philosophie.** Traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par M. G. COMPAYRÉ. 1 vol. 5 fr.
IZOULET (J.). **La Cité moderne**, métaphysique de la sociologie. 1895. 10 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Causes finales.** 1 vol. 3e édit. 10 fr.
— * **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.** 2 forts vol. 3e édit., revue, remaniée et considérablement augmentée. 20 fr.
— * **Victor Cousin et son œuvre.** 1 vol. 3e édition. 7 fr. 50
JANET (Pierre), professeur au collège Rollin. **L'Automatisme psychologique**, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 1 vol. 2e édit. 1894. 7 fr. 50
JAURÈS (J.). **De la réalité du Monde sensible.** 1 vol. 1892. 7 fr. 50
LAUGEL (Auguste). **Les Problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 vol. 7 fr. 50
LAVELEYE (de), correspondant de l'Institut. ***De la Propriété et de ses formes primitives.** 1 vol. 4e édit. revue et augmentée. 10 fr.
— ***Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 2e édit. 15 fr.
LÉVY-BRUHL. **La Philosophie de Jacobi.** 1894. 5 fr.
LIARD, directeur de l'enseignement supérieur. **Descartes.** 1 vol. 5 fr.
— * **La Science positive et la Métaphysique.** 1 vol. 2e édit. 7 fr. 50
LOMBROSO. **L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 2e éd. 2 vol. (sous presse).
— **L'Homme de génie**, traduit sur la 8e édition italienne par FR. COLONNA D'ISTRIA, et précédé d'une préface de M. CH. RICHET. 1 vol. avec 11 pl. hors texte. 10 fr.
LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol. avec planches hors texte. 15 fr.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. ***L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 1 vol. 7 fr. 50
MARION (H.), professeur à la Sorbonne. ***De la Solidarité morale.** Essai de psychologie appliquée. 1 vol. 3e édit. 5 fr.
MARTIN (Fr.), docteur ès lettres. **La perception extérieure et la science positive**, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 1 vol. 7 fr. 50
MAUDSLEY. **La Pathologie de l'esprit.** 1 vol. Trad. de l'ang. par M. Germont. 10 fr.
MILHAUD (G.), docteur ès lettres. **Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.** 1894. 3 fr. 75
NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. **La physique moderne.** 1 vol. 2e édit. 5 fr.
— **La Logique de l'hypothèse.** 2e édit. 5 fr.
— **La définition de la philosophie.** 1894. 5 fr.
NORDAU (Max). ***Dégénérescence**, traduit de l'allemand par Aug. Dietrich. 3e éd. 1895. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.

LOCKE. * **Sa vie et ses œuvres**, par MARION, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-18. 3e édition. 2 fr. 50

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par OLLÉ-LAPRUNE, maître de conférences à l'École normale supérieure. 2 vol. in-8.................... 16 fr.

PASCAL. **Études sur le scepticisme de Pascal**, par DROZ, professeur à la Faculté des lettres à Besançon. 1 vol. in-8... 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle. Voltaire physicien**, par Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.** 1 volume in-18............... 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 15 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 3 vol. in-12... 9 fr.

HAMILTON. * **La Philosophie de Hamilton**, par J. STUART MILL. 1 vol. in-8............. 10 fr.

HUME. * **Sa vie et sa philosophie**, par Th. HUXLEY, trad. de l'angl. par G. COMPAYRÉ. 1 vol. in-8. 5 fr.

BACON. **Étude sur François Bacon**, par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. 1 vol. in-18................ 2 fr. 50

— * **Philosophie de François Bacon**, par CH. ADAM, professeur à la Faculté des lettres de Dijon (ouvrage couronné par l'Institut). 1 volume in-8.. 7 fr. 50

BERKELEY. **Œuvres choisies.** *Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.* Traduit de l'anglais par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.), agrégés de l'Université. 1895. 1 vol. in-8°................. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. * **La Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 1 vol. in-8. .... 6 fr.

— **Critique de la raison pure**, trad. par M. TISSOT. 2 v. in-8. 16 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. par M. J. TISSOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentés des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. par M. TISSOT. 1 vol. in-8............... 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8... 8 fr.

— * **La Logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 4 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 v. in-8. 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. TISSOT. 1 vol. in-8... 6 fr.

— * **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Traité de pédagogie**, trad. J. BARNI; préface et notes par M. Raymond THAMIN. 1 vol. in-12. 2 fr.

KANT. **Principes métaphysiques de la science de la nature**, trad. pour la 1re fois en français et accompagnés d'une introduction sur la Philosophie de la nature dans Kant, par CH. ANDLER et ED. CHAVANNES, anciens élèves de l'École normale supérieure, agrégés de l'Université. 1 vol. grand in-8. 1891. 4 fr. 50

FICHTE. * **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, trad. par M. Fr. BOUILLIER. 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. NICOLAS. 1 vol. in-8. 3 fr.

— * **Doctrines de la science.** 1 vol. in-8.............. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8....... 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique.** 2e édit. 2 vol. in-8.................. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature.** 3 vol. in-8............. 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit.** 2 vol. in-8.................. 18 fr.

— * **Philosophie de la religion.** 2 vol. in-8............ 20 fr.

— **La Poétique**, trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique.** 2 vol. in-8, trad. par M. BÉNARD.......... 16 fr.

HEGEL. **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française**, par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

— * **La Dialectique dans Hegel et dans Platon**, par M. Paul JANET. 1 vol. in-8........... 6 fr.

—* **Introduction à la philosophie de Hegel**, par VÉRA. 1 vol. in-8. 2e édit............... 6 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État.** in-8.................. 10 fr.

HUMBOLDT (G. de) * **La Philosophie individualiste**, étude sur G. de HUMBOLDT, par M. CHALLEMEL-LACOUR. 1 v. in-18..... 2 fr. 50

RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique** ou **Introduction à l'Esthétique**, trad. par ALEX. BUCHNER et LÉON DUMONT. 2 vol. in-8. 1862. 15 fr.

SCHILLER. **L'Esthétique de Schiller**, par FR. MONTARGIS. 1 v. in-8. 4 fr.

STAHL. * **Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl**, par M. Albert LEMOINE. 1 vol. in-18.... 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

BUCHNER (L.). **Nature et Science.** 1 vol. in-8. 2e édit....... 7 fr. 50

— * **Le Matérialisme contemporain**, par M. Paul JANET. 4e édit. 1 vol. in-18......... 2 fr. 50

CHRISTIAN BAUR **et l'École de Tubingue**, par M. Ed. ZELLER. 1 vol. in-18........... 2 fr. 50

HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 1 vol. in-18. 3e édition.. 2 fr. 50

HERBART. **Principales œuvres pédagogiques**, trad. et fondues par A. PINLOCHE. 1 v. in-8. 1894. 7 fr. 50

O. SCHMIDT. **Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'inconscient.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** 1 v. in-8. 5 fr.

PREYER. **Éléments de physiologie.** 1 vol. in-8........ 5 fr.

— **L'Ame de l'enfant.** Observations sur le développement psychique des premières années. 1 vol. in-8. 10 fr.

SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SCHOPENHAUER. **Essai sur le libre arbitre.** 1 vol. in-18. 5e éd. 2 fr. 50

— **Le Fondement de la morale.** 1 vol. in-18............ 2 fr. 50

— **Essais et fragments**, trad. et précédé d'une Vie de Schopenhauer, par M. BOURDEAU. 1 v. in-18. 12e éd. 2 f. 50

— **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** 1 vol. in-8. 3e éd. 5 fr.

— **De la quadruple racine du principe de la raison suffisante.** 1 vol. in-8....... 5 fr.

— **Le Monde comme volonté et représentation.** 3 vol. in-8 ; chacun séparément....... 7 fr. 50

— **La Philosophie de Schopenhauer**, par M. Th. RIBOT. 1 vol. in-18. 5e édit.......... 2 fr. 50

RIBOT (Th.).* **La Psychologie allemande contemporaine.** 1 vol. in-8. 2e édit......... 7 fr. 50

STRICKER. **Le Langage et la Musique.** 1 vol. in-18....... 2 fr. 50

WUNDT. **Psychologie physiologique.** 2 vol. in-8 avec fig. 20 fr.

— **Hypnotisme et Suggestion.** 1 vol. in-18......... 2 fr. 50

OLDENBERG. **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.** 1 vol. in-8........... 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

STUART MILL.* **La Philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8. 10 fr.

— * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 1 v. in-8. 5 fr.

— * **Système de logique** déductive et inductive. 2 v. in-8. 20 fr.

— * **Auguste Comte** et la philosophie positive. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'Utilitarisme.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

— **Essais sur la Religion.** 1 vol. in-8. 2e édit............ 5 fr.

— **La République de 1848 et ses détracteurs**, trad. et préface de M. SADI CARNOT. 1 v. in-18. 1 fr.

— **La Philosophie de Stuart Mill**, par H. LAURET. 2 v. in-8. 6 fr.

HERBERT SPENCER. * **Les Premiers Principes.** In-8. 10 fr.

— **Principes de biologie.** 2 forts vol. in-8. 20 fr.

— * **Principes de psychologie.** 2 vol. in-8............ 20 fr.

— * **Introduction à la science sociale.** 1 v. in-8, cart. 6e édit. 6 fr.

— * **Principes de sociologie.** 4 vol. in-8........... 36 fr. 25

— * **Classification des sciences.** 1 vol. in-18. 2e édition. 2 fr. 50

— * **De l'éducation intellectuelle, morale et physique.** 1 vol. in-8. 5e édit................. 5 fr.

HERBERT SPENCER. ***Essais sur le progrès.** 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50

— **Essais de politique.** 1 vol. in-8. 2e édit........ 7 fr. 50

— **Essais scientifiques.** 1 volume in-8.. 7 fr. 50

— **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 v. in-8. 5e édit. 6 fr.

— **L'Individu contre l'État.** 1 vol. in-18. 4e édit........ 2 fr. 50

BAIN. ***Des sens et de l'intelligence.** 1 vol. in-8.... 10 fr.

— **Les Émotions et la Volonté.** 1 vol. in-8............ 10 fr.

— ***La Logique inductive et déductive.** 2 v. in-8. 2e éd... 20 fr.

— * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8, cartonné. 4e édit .... 6 fr.

— ***La Science de l'éducation.** 1 v. in-8, cartonné. 6e édit. 6 fr.

COLLINS (Howard). **La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol. in-8. 2e édit.......... 10 fr.

DARWIN. * **Descendance et Darwinisme,** par Oscar SCHMIDT. 1 vol. in-8, cart. 5e édit.. 6 fr.

— **Le Darwinisme,** par E. DE HARTMANN. 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

FERRIER. **Les Fonctions du Cerveau.** 1 vol. in-8........ 3 fr.

CHARLTON BASTIAN. ***Le Cerveau,** organe de la pensée chez l'homme et les animaux. 2 vol. in-8. 12 fr.

CARLYLE. **L'Idéalisme anglais,** étude sur Carlyle, par H. TAINE. 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations.** 1 vol. in-8, cart. 4e édit.... 6 fr.

DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** In-8. 7e éd. 6 fr.

HOBBES. **La Philosophie de Hobbes** par G. LYON. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 1 vol. in-8.... 7 fr. 50

MAUDSLEY. ***Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8, cart. 5e édit... 6 fr.

MAUDSLEY. **La Pathologie de l'esprit.** 1 vol. in-8..... 10 fr.

FLINT. * **La Philosophie de l'histoire en Allemagne.** 1 vol in-8................ 7 fr. 50

RIBOT (Th.). **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 1 vol. in-8.......... 7 fr. 50

LIARD. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 1 vol. in-18. 2e édit.............. 2 fr. 50

GUYAU*. **La Morale anglaise contemporaine.** 1 vol. in-8. 4e édit. 7 fr. 50

HUXLEY. ***Hume, sa vie, sa philosophie.** 1 vol. in-8...... 5 fr.

JAMES SULLY. **Le Pessimisme.** 1 vol. in-8. 2e éd...... 7 fr. 50

— **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, cart.. 6 fr.

CARRAU (L.). **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 1 volume in-8.................. 5 fr.

LYON (Georges). **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-8........... 7 fr. 50

— **La Philosophie de Hobbes.** 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

SICILIANI. **La Psychogénie moderne.** 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

ESPINAS. * **La Philosophie expérimentale en Italie,** origines, état actuel. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie,** essais de philosophie hégélienne. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

FERRI (Louis). **La Philosophie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours.** In-8. 7 fr. 50

LEOPARDI. **Opuscules et pensées.** 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

MOSSO. **La Peur.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **La fatigue intellectuelle et physique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MARIO PILO. **Psychologie du beau et de l'art.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LOMBROSO. **L'Homme criminel.** 2 vol. in-8. Sous presse.

LOMBROSO. **L'Homme de génie,** in-8.................. 10 fr.

— **L'Anthropologie criminelle,** ses récents progrès. 1 volume in-18. 2e édit......... 2 fr. 50

— **Nouvelles observations d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les révolutions.** 2 vol. in-8, avec pl. hors texte. 15 fr.

MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'expression des sentiments.** 2e édit. 1 vol. in-8, cart... 6 fr.

SERGI. **La Psychologie physiologique.** 1 vol. in-8... 7 fr. 50

GAROFALO. **La Criminologie.** 1 volume in-8. 3e édit..... 7 fr. 50

OUVRAGES DE PHILOSOPHIE

PRESCRITS POUR L'ENSEIGNEMENT DES LYCÉES ET DES COLLÈGES

*COURS ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE

Suivi de Notions d'histoire de la Philosophie et de Sujets de Dissertations donnés à la Faculté des lettres de Paris

Par Émile BOIRAC

Professeur de philosophie au lycée Condorcet.

1 vol. in-8, 8e édition, 1895. Broché, 6 fr. 50. Cartonné à l'anglaise, 7 fr. 50

*LA DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

Choix de sujets — Plans — Développements

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION SUR LES RÈGLES DE LA DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

PAR LE MÊME

1 vol. in-8. 4e édit. 1894. Broché, 6 fr. 50. Cartonné à l'anglaise, 7 fr. 50.

AUTEURS DEVANT ÊTRE EXPLIQUÉS DANS LA CLASSE DE PHILOSOPHIE

AUTEURS FRANÇAIS

Ces auteurs français sont expliqués également dans la classe de première (lettres) de l'enseignement moderne.

CONDILLAC. — **Traité des Sensations**, livre I, avec notes, par Georges LYON, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure, docteur ès lettres. 1 vol. in-12....... 1 fr. 40

DESCARTES. — **Discours sur la Méthode**, avec notes, introduction et commentaires, par V. BROCHARD, directeur des conférences de philosophie à la Sorbonne. 1 vol. in-12. 4e édition........ 1 fr. 25

DESCARTES. — **Les Principes de la philosophie**, livre I, avec notes, par LE MÊME. 1 vol. in-12, broché........ 1 fr. 25

LEIBNIZ. — **La Monadologie**, avec notes, introduction et commentaires, par D. NOLEN, recteur de l'académie de Besançon. 1 vol. in-12. 2e édit........ 2 fr.

LEIBNIZ. — **Nouveaux essais sur l'entendement humain.** Avant-propos et livre I, avec notes, par Paul JANET, de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12........ 1 fr.

MALEBRANCHE. — **De la Recherche de la vérité**, livre II (*de l'Imagination*), avec notes, par Pierre JANET, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, professeur au collège Rollin. 1 vol. in-12........ 1 fr. 80

PASCAL. — **De l'Autorité en matière de philosophie. — De l'Esprit géométrique. — Entretien avec M. de Sacy**, avec notes, par ROBERT, professeur à la Faculté des lettres de Rennes. 1 vol. in-12. 2e édit........ 1 fr.

AUTEURS LATINS

CICÉRON. — **De natura Deorum**, livre II, avec notes, par PICAVET, agrégé de l'Université, professeur au collège Rollin. 1 vol. in-12........ 2 fr.

CICÉRON. — **De officiis**, livre I, avec notes, par E. BOIRAC, professeur agrégé au lycée Condorcet. 1 vol. in-12........ 1 fr. 40

LUCRÈCE. — **De natura rerum**, livre V, avec notes, par G. LYON, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure. 1 vol. in-12........ 1 fr. 50

SÉNÈQUE. — **Lettres à Lucilius** (les 16 premières), avec notes, par DAURIAC, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. 1 vol. in-12. 1 fr. 25

AUTEURS GRECS

ARISTOTE. — **Morale à Nicomaque**, livre X, avec notes, par L. CARRAU, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12........ 1 fr. 25

ÉPICTÈTE. — **Manuel**, avec notes, par MONTARGIS, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, professeur de philosophie au lycée de Troyes. 1 vol. in-12........ 1 fr.

PLATON. — **La République**, livre VI, avec notes, par ESPINAS, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux. 1 vol. in-12........ 2 fr.

XÉNOPHON. — **Mémorables**, livre I, avec notes, par PENJON, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à la Faculté des lettres de Lille. 1 vol. in-12........ 1 fr. 25

ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE

Suivis de sujets de Dissertations

Mathématiques élémentaires et Première (Sciences)

Par P. F. THOMAS, professeur de Philosophie au lycée Hoche

1 vol. in-8. Broché, 3 fr. 50 — Cartonné à l'anglaise, 4 fr 50

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

Cartonnage anglais, 50 cent. par vol. in-12; 1 fr. par vol. in-8.
Demi-reliure, 1 fr. 50 par vol. in-12; 2 fr. par vol. in-8.

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par Mlle DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.

DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BLANC (Louis). **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.

— 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans*. 6 fr.

CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française**, résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50

ÉLIAS REGNAULT. **Histoire de Huit ans** (1840-1848). 3 vol. in-8. 15 fr.

— 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Huit ans*. 4 fr.

GAFFAREL (P.), doyen de la Faculté des lettres de Dijon. * **Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 5e édit. 5 fr.

LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.

ROCHAU (de). **Histoire de la Restauration.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.

WAHL, inspecteur général de l'Instruction aux colonies. **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 2e édit. (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.) 5 fr.

LANESSAN (de). **L'Expansion coloniale de la France.** Étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer. 1 fort vol. in-8, avec cartes. 1886. 12 fr.

— **L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative sur *la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin*. (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Dupleix.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

SILVESTRE (J.). **L'Empire d'Annam et les Annamites**, publié sous les auspices de l'administration des colonies. 1 vol. in-12, avec 1 carte de l'Annam. 3 fr. 50

ANGLETERRE

BAGEHOT (W.). * **Lombard-street.** Le Marché financier en Angleterre. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russel.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.

REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre** depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50

THACKERAY. * **Les Quatre George.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

SIMON (Ed.). * **L'Allemagne et la Russie au XIXe siècle.** 1 volume in-12. 3 fr. 50

VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse**, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12. 6e édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50

— * **Histoire de l'Allemagne**, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 volume in-12. 3e édition, mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

BOURLOTON (Ed.). * **L'Allemagne contemporaine.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche,** depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit. 3 fr. 50

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Histoire des Hongrois** et de leur littérature politique, de 1790 à 1815. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ITALIE

SORIN (Élie). **Histoire de l'Italie,** depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50

GAFFAREL (P.), doyen de la Faculté des lettres de Dijon. **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8°. 5 fr.

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne,** depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. **Histoire contemporaine de la Russie.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules Favre et précédé d'une Introduction de M. Jules Favre. 1 volume in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain,** 1 v. in-12. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). **Histoire de l'Amérique du Sud,** depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2e édit. 3 fr. 50

LAUGEL (Aug.). * **Les États-Unis pendant la guerre 1861-1864.** Souvenirs personnels. 1 vol. in-12, cartonné. 4 fr.

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle.** 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au dix-huitième siècle.** 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles Bigot. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

CLAMAGERAN (J.), sénateur. * **La France répubicaine.** 1 volume in-12. 3 fr. 50

GUÉROULT (Georges). * **Le Centenaire de 1789,** évolution politique, philosophique, artistique et scientifique de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** 1 vol. in-12. 9e édit. augmentée. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. Ranc. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50

SPULLER (E.), sénateur, ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues,** portraits contemporains, littéraires et politiques. 3 vol. in-12. Chacun séparément. 3 fr. 50

— **Histoire parlementaire de la deuxième République.** 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50

— * **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1894. 3 fr. 50

DEPASSE (Hector). **Transformations sociales.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

REINACH (J.), député. **Pages républicaines.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux volumes in-8 raisin, imprimés sur papier de Hollande.

I. — **AUTRICHE**, avec Introduction et notes, par M. Albert Sorel, de l'Académie française.................................. 20 fr.

II. — **SUÈDE**, avec Introduction et notes, par M. A. Geffroy, membre de l'Institut.................................. 20 fr.

III. — **PORTUGAL**, avec Introduction et notes, par le vicomte de Caix de Saint-Aymour.................................. 20 fr.

IV et V. — **POLOGNE**, avec Introduction et notes, par M. Louis Farges, 2 vol.................................. 30 fr.

VI. — **ROME**, avec Introduction et notes, par M. G. Hanotaux. 20 fr.

VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, avec Introduction et notes, par M. André Lebon.................................. 25 fr.

VIII et IX. — **RUSSIE**, avec Introduction et notes, par M. Alfred Rambaud, Professeur à la Sorbonne. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol. 25 fr.

X. — **NAPLES ET PARME**, avec Introduction et notes par M. Joseph Reinach.................................. 20 fr.

XI. — **ESPAGNE**, avec introduction et notes par MM. Morel-Fatio et Léonardon, 1 vol. in-8.................................. 20 fr.

INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

PUBLIÉ

Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

I. — **Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1538-1540)**, par M. Jean Kaulek, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort.. 15 fr.

II. — **Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse**, de 1792 à 1797 (année 1792), par M. Jean Kaulek. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort.................................. 15 fr.

III. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (janvier-août 1793), par M. Jean Kaulek. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort.................................. 15 fr.

IV. — **Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre** (1546-1549), par M. G. Lefèvre-Pontalis. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort.................................. 15 fr.

V. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (septembre 1793 à mars 1794,) par M. Jean Kaulek. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort........ 18 fr.

VI. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (avril 1794 à février 1795), par M. Jean Kaulek. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort .... 20 fr.

VII. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (mars 1795 à septembre 1796). *Négociations de la paix de Bâle*, par M. Jean Kaulek. 1 beau volume in-8 raisin sur papier fort.................................. 20 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. Plantet, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. Plantet, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. Tome I. 1 fort vol. in-8 raisin. 15 fr

Tome II. 1 fort vol. in-8 raisin.................................. 20 fr.

*REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT

Professeur au Collège de France.

(20e *année*, 1895.)

La REVUE PHILOSOPHIQUE paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme ainsi à la fin de chaque année deux forts volumes d'environ 680 pages chacun.

CHAQUE NUMÉRO DE LA *REVUE* CONTIENT :

1° Plusieurs articles de fond; 2° des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers; 3° un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie; 4° des notes, documents, observations, pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison........................... 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par livraisons de 3 francs.

Table générale des matières contenues dans les 12 premières années (1876-1887), par M. BÉLUGOU. 1 vol. in-8.................... 3 fr.

---

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Maître de conférences à l'École normale, directeur à l'École des hautes études.

(20e *année*, 1895.)

La REVUE HISTORIQUE paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 ou 16 feuilles, et forme à la fin de l'année trois beaux volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs *articles de fond*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *Analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison.................... 6 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par fascicules de 6 francs. Les fascicules de la 1re année se vendent 9 francs.

Tables générales des matières contenues dans les dix premières années de la Revue historique.

I. — Années 1876 à 1880, par M. CHARLES BÉMONT. 1 vol. in-8. 3 fr. »
Pour les abonnés. 1 fr. 50
II. — Années 1881 à 1885, par M. RENÉ COUDERC. 1 vol. in-8. 3 fr. »
Pour les abonnés. 1 fr. 50
III. — Années 1886 à 1890. 1 vol. in-8, 5 fr.; pour les abonnés. 2 fr. 50

15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
18. VOGEL. * **La Photographie et la Chimie de la lumière,** avec 95 figures. 1 vol. in-8. 4e édition. *Épuisé.*
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions,** avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États,** avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 4e édit. *Sous presse.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 11e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Épuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 2e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur,** précédée d'une Introduction par M. Hirsch. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 3e édition. 1 vol. in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. 12 fr.
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8, 2e éd., précédé d'une Introduction par Ch. Friedel. 6 fr.

49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 2e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.
51. DE LANESSAN.* **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8, 2e édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUESSART. **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8, 2e édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.).* **Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.). **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8 avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 3e éd. 6 fr.
58-59. ROMANES. **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8. 2e édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. * **Physiologie des exercices du corps.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
61. DREYFUS.* **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8 avec 85 fig. dans le texte. 2e éd. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 3e édit. 12 fr.
65. RICHET (CH.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). * **La Période glaciaire principalement en France et en Suisse.** 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. 6 fr.
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e éd. 6 fr.
69. BERTHELOT.* **La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.).* **Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). * **Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES. * **Les Émules de Darwin.** 2 vol. in-8 avec préfaces de MM. E. PERRIER et HAMY. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.). **Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1894. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.). **Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. **Le pétrole, le bitume et l'asphalte**, au point de vue géologique. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

OUVRAGES SOUS PRESSE :

MEUNIER (Stan.). **La Géologie comparée.** 1 vol. in-8, avec figures.
DUMESNIL. **L'hygiène de la maison.** 1 vol. in-8, avec figures.
ROCHÉ. **La Culture des mers.**
CORNIL ET VIDAL. **La microbiologie.** 1 vol. in-8, avec figures.
GUIGNET. **Poteries, verres et émaux.** 1 vol. in-8, avec figures.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES

DES 82 VOLUMES PUBLIÉS

DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise..... 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

* **Introduction à la science sociale**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 10e édit. 6 fr.
* **Les Bases de la morale évolutionniste**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.

Les Conflits de la science et de la religion, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.

Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.

* **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange**, par W. STANLEY JEVONS, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* **La Sociologie**, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **La Science de l'éducation**, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
* **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. BAGEHOT. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* **La Vie du langage**, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **La Famille primitive**, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

Les Illusions des sens et de l'esprit, par James SULLY. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

* **La Locomotion chez les animaux** (marche, natation et vol), suivie d'une étude sur l'*Histoire de la navigation aérienne*, par J.-B. PETTIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **La Machine animale**, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 4e édit. 6 fr.
* **Les Sens**, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.

Les Organes de la parole, par H. DE MEYER, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'*Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.

La Physionomie et l'Expression des sentiments, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 6 fr.

* **Physiologie des exercices du corps**, par le docteur F. LAGRANGE. 1 vol. in-8. 6e édit. Ouvrage couronné par l'Institut. 6 fr.

La Chaleur animale, par CH. RICHET professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.

Les Sensations internes, par H. BEAUNIS, directeur du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **Les Virus**, par M. ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

* **Le Cerveau et ses fonctions**, par J. LUYS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7e édit. 6 fr.
* **Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux**, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8 avec 184 fig. dans le texte. 2e édit. 12 fr.
* **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
* **L'Esprit et le Corps**, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. BAIN, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 4e éd. 6 fr.

* **Théorie scientifique de la sensibilité** : *le Plaisir et la Peine*, par Léon Dumont. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

La Matière et la Physique moderne, par Stallo, précédé d'une préface par M. Ch. Friedel, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

Le Magnétisme animal, par Alf. Binet et Ch. Féré. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 3e édit. 6 fr.

L'Intelligence des animaux, par Romanes. 2 v. in-8. 2e édit. précédée d'une préface de M. E. Perrier, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.

* **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. Dreyfus. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

* **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. Binet, directeur adjoint du laboratoire de psychologie à la Sorbonne (Hautes études). 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

* **L'Espèce humaine**, par A. de Quatrefages, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 10e édit. 6 fr.

Ch. Darwin et ses précurseurs français, par A. de Quatrefages. 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.

Les Émules de Darwin, par A. de Quatrefages, avec une préface de M. Edm. Perrier, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. Hamy, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.

* **L'Homme avant les métaux**, par N. Joly, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8, avec 150 gravures. 4e édit. 6 fr.

* **Les Peuples de l'Afrique**, par R. Hartmann, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 93 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.

Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme, par R. Hartmann, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 figures gravées sur bois. 6 fr.

* **L'Homme préhistorique**, par Sir John Lubbock, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3e édit. 12 fr.

La France préhistorique, par E. Cartailhac. 1 vol. in-8, avec 150 gravures dans le texte. 2e édit. 6 fr.

* **L'Homme dans la Nature**, par Topinard, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures. 6 fr.

* **Les Races et les Langues**, par André Lefèvre, professeur à l'École d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.

Le centre de l'Afrique. Autour du Tchad, par P. Brunache, administrateur à Aïn-Fezza. 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.

ZOOLOGIE

La Descendance de l'homme et le Darwinisme, par O. Schmidt, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6e édit. 6 fr.

Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques, par O. Schmidt. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.

* **Fourmis, Abeilles et Guêpes**, par sir John Lubbock, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte, et 13 planches hors texte dont 5 coloriées. 12 fr.

* **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir John Lubbock. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.

* **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. Huxley, membre de la Société royale de Londres et de l'Institut de France, professeur d'histoire naturelle à l'École royale des mines de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 6 fr.

* **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**, par P.-J. Van Beneden, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3e édit. 6 fr.

La Philosophie zoologique avant Darwin, par Edmond Perrier, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

Darwin et ses précurseurs français, par A. de Quatrefages, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

* **Les Champignons**, par Cooke et Berkeley. 1 v. in-8, avec 110 fig. 4e édit. 6 fr.

* **L'Évolution du règne végétal**, par G. de Saporta, correspondant de l'Institut, et Marion, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences de Marseille :

* I. *Les Cryptogames.* 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.

* II. *Les Phanerogames*. 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.

* **Les Volcans et les Tremblements de terre**, par FUCHS, professeur à l'Université de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 figures et une carte en couleur. 5ᵉ édition. 6 fr.

* **La Période glaciaire**, principalement en France et en Suisse, par A. FALSAN, 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. 6 fr.

* **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**, par A. DAUBRÉE, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1 vol. in-8, 2ᵉ édit., avec 89 gravures dans le texte. 6 fr.

Le Pétrole, l'Asphalte et le Bitume, par M. JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchâtel (Suisse). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

* **L'Origine des plantes cultivées**, par A. DE CANDOLLE, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.

* **Introduction à l'étude de la botanique** (*le Sapin*), par J. DE LANESSAN, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit., avec figures dans le texte. 6 fr.

* **Microbes, Ferments et Moisissures**, par le docteur L. TROUESSART. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2ᵉ éd. 6 fr.

CHIMIE

Les Fermentations, par P. SCHUTZENBERGER, membre de l'Académie de médecine, prof. de chimie au Collège de France. 1 v. in-8, avec fig. 5ᵉ édit. 6 fr.

* **La Synthèse chimique**, par M. BERTHELOT, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, professeur de chimie organique au Collège de France. 1 vol. in-8. 6ᵉ édit. 6 fr.

* **La Théorie atomique**, par Ad. WURTZ, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences et à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 6ᵉ édit., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 6 fr.

* **La Révolution chimique** (*Lavoisier*), par M. BERTHELOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

* **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur**, par R. THURSTON, professeur de mécanique à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une Introduction par M. HIRSCH, professeur de machines à vapeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures dans le texte et 16 planches tirées à part. 3ᵉ édit. 12 fr.

* **Les Étoiles**, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. SECCHI, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2ᵉ édit. 12 fr.

* **Le Soleil**, par C.-A. YOUNG, professeur d'astronomie au Collège de New-Jersey. 1 vol. in-8, avec 87 figures. 6 fr.

Les Aurores polaires, par A. ANGOT, membre du Bureau central météorologique de France. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

PHYSIQUE

La Conservation de l'énergie, par BALFOUR STEWART, professeur de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre), 1 vol. in-8 avec figures. 4ᵉ édit. 6 fr.

* **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, par J. TYNDALL, suivi d'une étude sur le même sujet, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte et 8 planches tirées à part. 5ᵉ édit. 6 fr.

* **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par Ch. FRIEDEL, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit. 6 fr.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

* **Le Son et la Musique**, par P. BLASERNA, prof. à l'Université de Rome, suivi des *Causes physiologiques de l'harmonie musicale*, par H. HELMHOLTZ, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 4ᵉ édit. 6 fr.

* **Principes scientifiques des Beaux-Arts**, par E. BRUCKE, professeur à l'Université de Vienne, suivi de *l'Optique et les Arts*, par HELMHOLTZ, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. 4ᵉ édit. 6 fr.

* **Théorie scientifique des couleurs et leurs applications aux arts et à l'industrie**, par O. N. ROOD, professeur à Colombia-College de New-York. 1 vol. in-8, avec 130 figures et une planche en couleurs. 6 fr.

PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES
qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

Actes du 1er Congrès international d'anthropologie criminelle de Rome. Biologie et sociologie. 1887. 1 vol. gr. in-8. 15 fr.
AGUILERA. **L'Idée de droit en Allemagne** depuis Kant jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1892. 5 fr.
ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique,** in-8. 1893. 7 fr. 50 (Voy. p. 2.)
ALGLAVE. **Des Juridictions civiles chez les Romains.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
ALTMEYER (J.-J.). **Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas.** 2 forts volumes in-8. 12 fr.
ARNAUNÉ (A.). **La monnaie, le crédit et le change.** 1894. 1 vol. in-8. 7 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 4.)
Autonomie et fédération. 1 vol. in-18. 1 fr.
AZAM. **Entre la raison et la folie. Les Toqués.** Gr. in-8. 1891. 1 fr.
— **Hypnotisme et double conscience,** avec préfaces et lettres de MM. PAUL BERT, CHARCOT et RIBOT. 1 vol. in-8. 1893. 9 fr.
BAETS (Abbé M. de). **Les Bases de la morale et du droit.** In-8. 6 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BARBÉ (É.). **Le nabad René Madec.** Histoire diplomatique des projets de la France sur le Bengale et le Pendjab (1772-1808). 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.
BARNI. **Les Martyrs de la libre pensée.** 1 vol. in-18. 2e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 4 ; KANT, p. 8 ; p. 13 et 31.)
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 2, 4 et 7, ARISTOTE.)
BAUTAIN (Abbé). **La Philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BEAUNIS (H.). **Impressions de campagne** (1870-1871). In-18. 3 fr. 50
BÉNARD (Ch.). **Philosophie dans l'éducation classique.** In-8. 6 fr. (Voy. p. 7, ARISTOTE ; p. 8, SCHELLING et HEGEL.)
BERTAULD. **De la Méthode.** Méthode spinosiste et méthode hégélienne. 2e édition. 1891. 1 vol in-18. 3 fr. 50
— **Méthode spiritualiste.** Etude critique des preuves de l'existence de Dieu. 2e édition. 2 vol. in-18. 7 fr.
— **Esprit et liberté.** 1 vol. in-18. 1892. 3 fr. 50
BLANQUI. **Critique sociale.** 2 vol. in-18. 7 fr.
BOILLEY (P.). **La Législation internationale du travail.** In-12. 3 fr.
BONJEAN (A.). **L'Hypnotisme,** ses rapports avec le droit, la thérapeutique, la suggestion mentale. 1 vol. in-18. 1890. 3 fr.
BOUCHARDAT. **Le Travail,** son influence sur la santé. In-18. 2 fr. 50
BOUCHER (A.). **Darwinisme et socialisme.** 1890. In-8. 1 fr. 25
BOURBON DEL MONTE. **L'Homme et les animaux.** 1 vol. in-8. 5 fr.
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **Les Forces de l'industrie.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** 1893. In-8. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr. (Voy. p. 4.)
BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive.** In-18. 3 fr. 50
— **Vocabulaire de la philosophie positive.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOURLOTON (Edg.) et ROBERT (Edmond). **La Commune et ses idées à travers l'histoire.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 13.)

BUCHNER. **Essai biographique sur Léon Dumont.** In-18. 2 fr.

Bulletins de la Société de psychologie physiologique. 1re année. 1885. 1 broch. in-8, 1 fr. 50. — 2e année, 1886, 1 broch. in-8, 3 fr. — 3e année, 1887, 1 fr. 50. — 4e année, 1888, 1 fr. 50; — 5e année, 1889, 1 fr. 50; — 6e année, 1890. 1 fr. 50

CARDON (G.). **Les Fondateurs de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.

CELLARIER (F.). **Études sur la raison.** 1 vol. in-12. 3 fr.

— **Rapports du relatif et de l'absolu.** 1 vol. in-18. 4 fr.

CLAMAGERAN. * **L'Algérie.** 3e édit. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **La Réaction économique et la démocratie.** 1 v. in-8. 1891. 1 fr. 25 (Voy. p. 13.)

CLAVEL (Dr). **La Morale positive.** 1 vol. in-8. 3 fr.

— **Critique et conséquences des principes de 1789.** In-18. 3 fr.

— **Les Principes au XIXe siècle.** In-18. 1 fr.

COMBARIEU (J.). **Les rapports de la musique et de la poésie** considérés au point de vue de l'expression. 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

CONTA. **Théorie du fatalisme.** 1 vol. in-18. 4 fr.

— **Introduction à la métaphysique.** 1 vol. in-18. 3 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **Libres études.** 1 vol. in-8. 5 fr.

CORTAMBERT (Louis). **La Religion du progrès.** In-18. 3 fr. 50

COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme.** In-8. 6 fr.

— **Les Questions sociales contemporaines** (avec la collaboration de MM. A. BURDEAU et ARRÉAT). 1 fort vol. in-8. 10 fr.

— **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 32.)

DAURIAC. **Sens commun et raison pratique.** 1 br. in-8. 1 fr. 50

— **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50

— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr.

— **Introduction à la psychologie du musicien.** 1891. 1 br. in-8. 1 fr.

DAVY. **Les Conventionnels de l'Eure.** 2 forts vol. in-8. 18 fr.

DELBŒUF. **Examen critique de la loi psychophysique.** In-18. 3 fr. 50

— **Le Sommeil et les rêves.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **De l'Étendue de l'action curative de l'hypnotisme. L'hypnotisme appliqué aux altérations de l'organe visuel.** In-8. 1 fr. 50

— **Le Magnétisme animal,** visite à l'École de Nancy. In-8. 2 fr. 50

— **Magnétiseurs et médecins.** 1 vol. in-8. 1890. 2 fr.

— **Les Fêtes de Montpellier.** In-8. 1891. 2 fr.

— **Megamicros.** 1 br. in-8. 1893. 1 fr. 50 (Voy. p. 2.)

DELMAS. **Libres pensées** (littérature et morale). 1 vol. in-8. 2 fr. 50

DENEUS (Cl.). **De la réserve héréditaire des enfants** (art. 913 du Code civil). Étude historique, philosophique et économique. 1893. 1 vol. in-8. 5 fr.

DESCHAMPS. **La Philosophie de l'écriture.** 1 vol. in-8. 1892. 3 fr.

DESDOUITS. **La philosophie de l'inconscient.** 1893. 1 vol. in-8. 3 fr.

DIDE. * **Jules Barni, sa vie, son œuvre.** 1 v. in-18, 1891. 2 fr. 50

DOLLFUS (Ch.). **Lettres philosophiques.** In-18. 3 fr.

— **Considérations sur l'histoire.** In-8. 7 fr. 50

— **L'Ame dans les phénomènes de conscience.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DUBOST (Antonin). **Des conditions de gouvernement en France.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DUBUC (P.). * **Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.

DUFAY. **Etudes sur la destinée.** 1 vol. in-18. 3 fr.

DUNAN. **Sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.

DUNAN. **Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.** 1 br. in-8. 1 fr. 50

DURAND-DÉSORMEAUX. **Réflexions et Pensées.** In-8. 2 fr. 50

— **Études philosophiques,** l'action, la connaissance. 2 vol. in-8. 15 fr.

DU TASTA. **Le Capitaine Vallé.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DUVAL-JOUVE. **Traité de logique.** 1 vol. in-8. 6 fr.

DUVERGIER DE HAURANNE (Mme E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 3e édit. 3 fr. 50

Éléments de science sociale. 1 vol. in-18. 4e édit. 3 fr. 50

ESCANDE. **Hoche en Irlande** (1795-1798). 1 vol. in-18. 3 fr. 50

FABRE (Joseph). **Histoire de la philosophie.** Première partie : Antiquité et Moyen âge. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

FAU. **Anatomie des formes du corps humain,** à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1 atlas de 25 planches avec texte. 2e édition. Prix, figures noires, 15 fr. ; fig. coloriées. 30 fr.

FAUCONNIER. **Protection et libre-échange.** In-8. 2 fr. — **La Morale et la religion dans l'enseignement.** 75 c. — **L'Or et l'argent.** In-8. 2 fr. 50

FEDERICI. **Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.

FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres,** essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50

— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.

— **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.** 1 vol. in-18. 3 fr 50.

— **La Matière et l'énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50

— **L'Ame et la vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50

— **Les Erreurs scientifiques de la Bible.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50

— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50 (Voy. p. 32.)

FERRON (de). **Institutions municipales et provinciales** dans les différents États de l'Europe. Comparaison. Réformes. 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Théorie du progrès.** 2 vol. in-18. 7 fr.

— **De la Division du pouvoir législ. en deux Chambres.** In-8. 8 fr.

FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie.** In-8. 1893. 6 fr.

FOX (W.-J.). **Des Idées religieuses.** In-8. 3 fr.

GAYTE (Claude). **Essai sur la croyance.** 1 vol. in-8. 3 fr.

GOBLET D'ALVIELLA. **L'Idée de Dieu,** d'après l'anthr. et l'histoire. In-8. 6 f.

GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

GRASSERIE (R. de la). **De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences.** 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Des moyens pratiques pour parvenir à la suppression de la paix armée et de la guerre.** 1 vol. in-8. 1894. 2 fr.

GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr. (Voy. p. 2.)

GRESLAND. **Le Génie de l'homme,** libre philosophie. Gr. in-8. 7 fr.

GRIMAUX (Ed.). * **Lavoisier** (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8 avec gravures. 1888. 15 fr.

GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** Préface de M. SULLY-PRUDHOMME. In-18, avec 60 fig. 1893. 4 fr. 50

GUILLAUME (de Moissey). **Traité des sensations.** 2 vol. in-8. 12 fr.

GUILLY. **La Nature et la Morale.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50

GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2, 5, 7 et 10.)

HAYEM (Armand). **L'Être social.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50

HENRY (Ch.). **Lois générales des réactions psycho-motrices.** In-8. 2 fr.

— **Cercle chromatique,** avec introduction sur la *théorie générale de la dynamogénie,* grand in-folio cartonné. 40 fr.

HENRY (Ch.). **Rapporteur esthétique** *avec notice sur ses applications à l'art industriel, à l'histoire de l'art, à la méthode graphique.* 20 fr.

HERZEN. **Récits et Nouvelles.** In-18. 3 fr. 50 — **De l'autre rive.** In-18. 3 fr. 50. — **Lettres de France et d'Italie.** In-18. 3 fr. 50

HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** In-8. Trad. de l'allem. par L. Arréat, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 5.)

— **Les localisations cérébrales en psychologie. Pourquoi sommes-nous distraits?** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.

HUXLEY.* **La Physiographie**, introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. Lamy. 1 vol. in-8. 2e éd., avec fig. 8 fr. (Voy. p. 5 et 32.)

ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean.** 1 vol. in-18. 3 fr.

— **Les Alarmes d'un père de famille.** In-8. 1 fr.

JANET (Paul). **Le Médiateur plastique de Cudworth.** 1 vol. in-8. 1 fr. (Voy. p. 3, 5, 7, 8, 9 et 11.)

JEANMAIRE. **La Personnalité dans la psychologie moderne.** In-8. 5 fr.

JOIRE. **La Population, richesse nationale; le Travail, richesse du peuple.** 1 vol. in-8. 5 fr.

JOYAU. **De l'Invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.

— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **La Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50

JOZON (Paul). **De l'Écriture phonétique.** In-18. 3 fr. 50

KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique**, précédé d'une préface d'Edouard Schuré. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.

KLEFFLER (H.). **Science et conscience ou théorie de la force progressive.** 1894. 2 vol. in-8. Chacun. 4 fr.

KOVALEVSKY. **L'Ivrognerie**, ses causes, son traitement. 1 v. in-18. 1 fr. 50

LABORDE. **Les Hommes et les Actes de l'Insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LAGGROND. **L'Univers, la force et la vie.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50

LA LANDELLE (de). **Alphabet phonétique.** In-18. 2 fr. 50

LANGLOIS. **L'Homme et la Révolution.** 2 vol. in-18. 7 fr.

LAUSSEDAT. **La Suisse.** Études méd. et sociales. In-18. 3 fr. 50

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.

— **Lettres sur l'Italie** (1878-1879). In-18. 3 fr. 50

— **L'Afrique centrale.** 1 vol. in-12. 3 fr.

— **La Péninsule des Balkans.** 2e édit. 2 vol. in-12. 1888. 10 fr.

— **La Monnaie et le bimétallisme international.** 1 vol. in-18. 2e édition. 1891. 3 fr. 50

— **Essais et Études.** Première série (1861-1875). 1 vol. in-8. 1894. 7 fr. 50 (Voy. p. 5 et 13.)

LEDRU-ROLLIN. **Discours politiques et écrits divers.** 2 vol. in-8. 12 fr.

LEGOYT. **Le Suicide.** 1 vol. in-8. 8 fr.

LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** 1894. 1 vol. in-18. 1 fr. 50

LOURDEAU. **Le Sénat et la Magistrature.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MAGY. **De la Science et de la nature.** 1 vol. in-8. 6 fr.

MANACÉINE (Marie de). **L'anarchie passive et le comte Léon Tolstoï.** 1 vol. in-18. 2 fr.

MAINDRON (Ernest). * **L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). 1 beau vol. in-8 cavalier, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc. 8 planches hors texte et 2 autographes. 12 fr.

MALON (Benoît). **Le Socialisme intégral.** Première partie : *Histoire des théories et tendances générales*. 1 vol. grand in-8, avec portrait de l'auteur. 2e éd. 1892. 6 fr. — Deuxième partie : *Des réformes possibles et des moyens pratiques* 1 vol. grand in-8. 1892. 6 fr.

— **Précis théorique, historique et pratique de socialisme** (lundis socialistes). 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

Manuel d'hygiène athlétique (publ. de la Soc. des Sports athl.). 1895. 1 vol. in-32. 0 fr. 50

MARAIS. **Garibaldi et l'armée des Vosges.** In-18. 1 fr. 50

MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution**, préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
MASSERON (I.). **Danger et nécessité du socialisme.** In-18. 3 fr. 50
MATHIEU (H.). **Un peu de philosophie naturaliste.** In-18. 2 fr. 50
MENIÈRE. **Cicéron médecin.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Consultations de Mme de Sévigné.** 1 vol. in-8. 3 fr.
MICHAUT (N.). **De l'Imagination.** 1 vol. in-8. 5 fr.
MILSAND. **Les Études classiques.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Le Code et la Liberté.** In-8. 2 fr. (Voy. p. 3.)
MORIN (Miron). **Essais de critique religieuse.** 1 fort vol. in-8. 5 fr.
MORIN (Frédéric). **Politique et philosophie.** 1 v. in-18. 3 fr. 50 (V. p. 32.)
NAUDIER (Fernand). **Le socialisme et la révolution sociale.** 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
NETTER (A.) **La Parole intérieure et l'âme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
NIVELET. **Loisirs de la vieillesse.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **Gall et sa doctrine.** 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.
— **Miscellanées littéraires et scientifiques.** 1 vol. in-18. 1893. 2 fr.
NIZET. **L'Hypnotisme**, étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50
NOEL (E.). **Mémoires d'un imbécile**, préface de *Littré*. In-18. 3e éd. 3 fr. 50
NOTOVITCH. **La Liberté de la volonté.** In-18. 3 fr. 50
NOVICOW. * **La Politique internationale.** 1 vol. in-8. 7 fr. (Voy. p. 5.)
NYS (Ernest). **Les Théories politiques et le droit international.** 1 vol. in-8. 1891. 4 fr.
OLECHNOWICZ. **Histoire de la civilisation de l'humanité**, d'après la méthode brahmanique. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
PARIS (le colonel). **Le Feu à Paris et en Amérique.** 1 v. in-18. 3 fr. 50
PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18. 1891. 2 fr. 50 (Voy. p. 3, 5 et 32.)
PELLETAN (Eugène). **La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 1 fr. 40
— * **Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
— * **Un Roi philosophe : Frédéric le Grand.** In-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIXe siècle.** In-12. 3 fr. 50
PELLIS (F.). **La Philosophie de la mécanique.** 1 vol. in-8. 1888. 2 fr. 50
PÉNY (le major). **La France par rapport à l'Allemagne.** Étude de géographie militaire. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
PÉRÈS (Jean). **Du Libre arbitre.** Grand in-8. 1891. 1 fr.
PEREZ (Bernard). **Thiery Tiedmann. — Mes deux chats.** In-12. 2 fr.
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie**, à l'usage des classes. 1893. 1 vol. in-12. 1 fr. 50
PERGAMENI (H.). **Histoire de la littérature française.** In-8. 9 fr.
PETROZ (P.). **L'Art et la Critique en France** depuis 1822. In-18. 3 fr. 50
— **Un Critique d'art au XIXe siècle.** In-18. 1 fr. 50
— **Esquisse d'une histoire de la peinture au Musée du Louvre.** 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PIAT (Abbé C.). **L'Intellect actif ou Du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées.** 1 vol. in-8. 4 fr.
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
PICAVET (F.). **L'Histoire de la philosophie**, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. In-8. 2 fr.
— **La Mettrie et la critique allemande.** 1889. In-8. 1 fr. (Voy. p. 6, 8 et 11.)
POEY. **Le Positivisme.** 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50
— **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PORT (Célestin), de l'Institut. **La Légende de Cathelineau**, avec nombreux documents inédits ou inconnus. 1 fort vol. in-8. 1893. 5 fr.

POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr.

Pour et contre l'enseignement philosophique, par MM. VANDEREM (Fernand), RIBOT (Th.), BOUTROUX (F.), MARION (H.), JANET (P.) et FOUILLÉE (A.) de l'Institut ; MONOD (G.), LYON (Georges), MARILLIER (L.), CLAMADIEU (abbé), BOURDEAU (J.), LACAZE (G.), TAINE (H.), de l'Académie française. 1894. 1 vol. in-18. 2 fr.

PUJO (Maurice). **Le règne de la grâce. L'idéalisme intégral.** 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

QUINET (Edgar). **Œuvres complètes.** 30 volumes in-18. Chaque volume, 3 fr. 50. Chaque ouvrage se vend séparément :

*1. Génie des religions. 6e édition.
*2. Les Jésuites. — L'Ultramontanisme. 11e édition.
*3. Le Christianisme et la Révolution française. 6e édition.
*4-5. Les Révolutions d'Italie. 5e édition. 2 vol.
*6. Marnix de Sainte-Aldegonde. — Philosophie de l'Histoire de France. 4e édition.
*7. Les Roumains. — Allemagne et Italie. 3e édition.
8. Premiers travaux : Introduction à la Philosophie de l'histoire. — Essai sur Herder. — Examen de la Vie de Jésus. — Origine des dieux. — L'Église de Brou. 3e édition.
9. La Grèce moderne. — Histoire de la poésie. 3e édition.
*10. Mes Vacances en Espagne. 5e édition.
11. Ahasverus. — Tablettes du Juif errant. 5e édition.
12. Prométhée. — Les Esclaves. 4e édition.
13. Napoléon (poème). (*Épuisé.*)
14. L'Enseignement du peuple. — Œuvres politiques avant l'exil. 8e édition.
*15. Histoire de mes idées (Autobiographie). 4e édition.
*16-17. Merlin l'Enchanteur. 2e édition. 2 vol.
*18-19-20. La Révolution. 10e édition. 3 vol.
*21. Campagne de 1815. 7e édition.
22-23. La Création. 3e édition. 2 vol.
24. Le Livre de l'exilé. — La Révolution religieuse au XIXe siècle. — Œuvres politiques pendant l'exil. 2e édition.
25. Le Siège de Paris. — Œuvres politiques après l'exil. 2e édition.
26. La République. Conditions de régénération de la France. 2e édit.
*27. L'Esprit nouveau. 5e édition.
28. Le Génie grec. 1re édition.
*29-30. Correspondance. Lettres à sa mère. 1re édition. 2 vol.

RÉGAMEY (Guillaume). **Anatomie des formes du cheval**, 6 pl. en chromolithographie, publiées par FÉLIX RÉGAMEY, avec texte par le Dr KUHFF. 2 fr. 50

RENOUVIER (Ch.). * **Les Principes de la nature.** 2e édition, revue, corrigée et augmentée des *Essais de critique générale* (3e essai). 2 vol. in-12. 8 fr.

RIBERT (Léonce). * **Esprit de la Constitution** du 25 février 1875. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme.** 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.

ROSNY (Ch. de). **La Méthode conscientielle.** 1 vol. in-8. 4 fr.

SALMON (Ph.). **Age de la pierre.** Division industr. de la période paléolith. quatern. et de la période néolith. In-8 avec 36 pl. 1892. 3 fr.

SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu.** La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 5 fr.

— **Kahel. Le Soudan français.** In-8 avec gravures et cartes. 8 fr.

SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales.** 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Les Droits de l'humanité.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50

— **La Croyance et la civilisation.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50

— **Mon Utopie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Le Principe de la morale.** 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50

SERGUEYEFF. **Physiologie de la veille et du sommeil.** 2 volumes grand in-8. 1890. 20 fr.

SIÈREBOIS. **Psychologie réaliste.** 1876. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SILVA WHITE (Arthur). **Le développement de l'Afrique.** 1894. 1 fort vol. in-8 avec 15 cartes en couleurs hors texte, traduit de l'anglais par E. VERRIER et M[lle] LINDSAY. 10 fr.

SOREL (Albert). **Le Traité de Paris du 20 novembre 1815.** In-8. 4 fr. 50

SOUFFRET (F.). **De la Disparité physique et mentale des races humaines** et de ses principes. 1 vol. gr. in-8. 5 fr.

SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

STRADA (J.). **La loi de l'histoire.** 1 vol. in-8. 1894. 5 fr.

STRAUS. **Les Origines de la forme républicaine du gouvernement dans les États-Unis d'Amérique.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50

STUART MILL (J.). **La République de 1848 et ses détracteurs.** Préface de M. SADI CARNOT. In-18. 2[e] éd. 1 fr. (Voy. p. 3 et 6.)

TARDE. **Les Lois de l'imitation.** Étude sociologique. 1 vol. in-8. 1890. 6 fr. (Voy. p. 3 et 6.)

TÉNOT (Eugène). **Paris et ses fortifications** (1870-1880). 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Les Frontières de la France** (1870-82-92). In-8. 2[e] éd. 9 fr.

TERQUEM (A.). **Science romaine à l'époque d'Auguste.** in-8. 3 fr.

THOMAS (G.). **Michel-Ange poète et l'expression de l'amour platonique dans la poésie italienne du Moyen âge et de la Renaissance.** 1 vol. in-8. 1891. 3 fr.

THULIÉ. **La Folie et la Loi.** 2[e] édit. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— **La Manie raisonnante du docteur Campagne.** In-8. 2 fr.

TIBERGHIEN. **Les Commandements de l'humanité.** 1 vol. in-18. 3 fr.

— **Enseignement et philosophie.** 1 vol. in-18. 4 fr.

— **Introduction à la philosophie.** 1 vol. in-18. 6 fr.

— **La Science de l'âme.** 1 vol. in-12. 3[e] édit. 6 fr.

— **Éléments de morale universelle.** In-12. 2 fr.

TISSANDIER. **Études de théodicée.** 1 vol. in-8. 4 fr.

TISSOT. **Principes de morale.** 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 7.)

TRATCHEVSKY (E.). **France et Allemagne.** 1 vol. in-8. 3 fr.

VACHEROT. **La Science et la Métaphysique.** 3 vol. in-18. 10 fr. 50 — Voy. p. 4 et 6.

VALLIER. **De l'Intention morale.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50

VAN ENDE (U.). **Histoire naturelle de la croyance.** In-8. 5 fr.

VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

VILLIAUMÉ. **La Politique moderne.** 1 vol. in-8. 6 fr.

VOITURON. **Le Libéralisme et les Idées religieuses.** In-12. 4 fr.

WEIL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Les Élections législatives.** Histoire de la législation et des mœurs. 1 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50

WUARIN (L.). **Le Contribuable.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50

WULF (M. de). **Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française.** 1895. In-8. 5 fr.

YUNG (Eugène). **Henri IV écrivain.** 1 vol. in-8. 5 fr.

ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac.** Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 vol. gr. in-8. 4 fr.

ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui.** 1894. In-18. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

113 VOLUMES PARUS.

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise ou en cartonnage toile dorée, 1 fr.

La plupart des titres de cette collection ont été adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique* pour les Biblio
èques des Lycées et Collèges de garçons et de jeunes filles, celles des Écoles normales, les Bibliothèques populaire
scolaires. Ils embrassent l'histoire, le droit, les sciences, l'économie politique, la philosophie, les arts, etc. Auss
tte collection, par son esprit vulgarisateur, son format commode et son prix modeste, justifie-t-elle son titre e
nd-elle de grands services aux élèves des divers établissements et à l'instruction populaire.
Les titres adoptés par la Commission consultative des Bibliothèques des Lycées sont marqués d'un astérique.

HISTOIRE DE FRANCE

*__Les Mérovingiens__, par BUCHEZ.

*__Les Carlovingiens__, par BUCHEZ.

Les Luttes religieuses des premiers ècles, par J. BASTIDE. 4e édit.

Les Guerres de la Réforme, par BASTIDE. 4e édit.

La France au moyen âge, par F. MORIN.

Jeanne d'Arc, par Fréd. LOCK.

Décadence de la monarchie fran- aise, par Eug. PELLETAN. 4e édit.

*__La Révolution française__, par H. CAR- OT (2 volumes).

La Défense nationale en 1792, par GAFFAREL.

Napoléon Ier, par Jules BARNI.

*__Histoire de la Restauration__, pa Fréd. LOCK. 3e édit.

*__Histoire de Louis-Philippe__, par Edga ZEVORT. 2e édit.

Mœurs et Institutions de la France par P. BONDOIS. 2 volumes.

Léon Gambetta, par J. REINACH.

*__Histoire de l'armée française__, pa L. BÈRE.

*__Histoire de la marine française__ par Alfr. DONEAUD. 2e édit.

Histoire de la conquête de l'Algérie par QUESNEL.

*__Les Origines de la guerre de 1870__ par Ch. DE LARIVIÈRE.

PAYS ÉTRANGERS

L'Espagne et le Portugal, par E. RAY- ND. 2e édition.

Histoire de l'Empire ottoman, par COLLAS. 2e édition.

*__Les Révolutions d'Angleterre__, par g. DESPOIS. 3e édition.

Histoire de la maison d'Autriche, r Ch. ROLLAND. 2e édition.

L'Europe contemporaine (1789-1879) par P. BONDOIS.

* __Histoire contemporaine de la Prusse__, par Alfr. DONEAUD.

Histoire contemporaine de l'Italie par Félix HENNEGUY.

Histoire contemporaine de l'Angle terre, par A. REGNARD.

HISTOIRE ANCIENNE

*__La Grèce ancienne__, par L. COMBES. édition.

L'Asie occidentale et l'Égypte, par OTT. 2e édition.

L'Inde et la Chine, par A. OTT.

Histoire romaine, par CREIGHTON.

L'Antiquité romaine, par WILKINS (ave gravures).

L'Antiquité grecque, par MAHAFFY (ave gravures).

GÉOGRAPHIE

*__Torrents, fleuves et canaux de la rance__, par H. BLERZY.

Les Colonies anglaises, par H. BLERZY.

Les Iles du Pacifique, par le capitaine vaisseau JOUAN (avec 1 carte).

*__Les Peuples de l'Afrique et de mérique__, par GIRARD DE RIALLE.

Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, r GIRARD DE RIALLE.

L'Indo-Chine française, par FAQUE.

*__Géographie physique__, par GEIKIE.

Continents et Océans, par GROVE (ave figures).

*__Les Frontières de la France__, pa P. GAFFAREL.

L'Afrique française, par A. JOYEUX, ave une préface de M. DE LANESSAN.

— **Madagascar**, par A. MILHAUD.

— **Les grands ports de commerce**, pa D. BELLET.

COSMOGRAPHIE

Les Entretiens de Fontenelle sur pluralité des mondes, mis au courant la science, par BOILLOT.

*__Le Soleil et les Étoiles__, par le P. SECCHI, IOT, WOLF et DELAUNAY. 2e édition (avec ures).

Les Phénomènes célestes, par ZURCHE et MARGOLLÉ.

A travers le ciel, par AMIGUES.

Origines et Fin des mondes, par Ch RICHARD. 3e édition.

*__Notions d'astronomie__, par L. CATALAN 4e édition (avec figures).

SCIENCES APPLIQUÉES

Le Génie de la science et de l'industrie, par B. GASTINEAU.

* **Causeries sur la mécanique**, par BROTHIER. 2e édit.

Médecine populaire, par TURCK.

La Médecine des accidents, par BROQUÈRE.

Les Maladies épidémiques (Hygiène et Prévention), par L. MONIN.

Hygiène générale, par L. CRUVEILHIER. 6e édit.

Petit Dictionnaire des falsifications, par DUFOUR.

Les Mines de la France et de ses colonies, par P. MAIGNE.

Les Matières premières et leur emplo[i] par H. GENEVOIX.

Les Procédés industriels, du mêm[e]

***La Photographie**, par H. GOSSIN.

La Machine à vapeur, du même (avec fig[ures])

La Navigation aérienne, par G. DALL[Y] (avec figures).

L'Agriculture française, par A. LA[R]BALÉTRIER (avec figures).

***Les Chemins de fer**, par G. MAYER (av[ec] figures).

Les grands ports maritimes de com[-]merce, par D. BELLET (avec figures).

La Culture des plantes d'apparte[-]ments, par A. LARBALÉTRIER (avec figures

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

Télescope et Microscope, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

***Les Phénomènes de l'atmosphère**, par ZURCHER. 4e édit.

* **Histoire de l'air**, par ALBERT-LÉVY.

Histoire de la terre, par BROTHIER.

Principaux faits de la chimie, par SAMSON. 5e édit.

***Les Phénomènes de la mer**, par E. MARGOLLÉ. 5e édit.

***L'Homme préhistorique**, par ZABOROWSKI. 2e édit.

Les mondes disparus, du même.

Les Grands Singes, du même.

Histoire de l'eau, par BOUANT.

Introduction à l'étude des sciences physiques, par MORAND. 5e édit.

Le Darwinisme, par E. FERRIÈRE.

***Géologie**, par GEIKIE (avec figures).

Les Migrations des animaux et [le] Pigeon voyageur, par ZABOROWSKI.

Premières Notions sur les science[s] par Th. HUXLEY.

La Chasse et la Pêche des anima[ux] marins, par JOUAN.

Zoologie générale, par H. BEAUREGA[RD] (avec figures).

Botanique générale, par E. GÉRARD (avec figures).

La vie dans les mers, par H. CO[UPIN] (avec gravures).

La vie dans les mers, par H. CO[UPIN]

PHILOSOPHIE

La Vie éternelle, par ENFANTIN. 2e éd.

Voltaire et Rousseau, par E. NOEL. 3e éd.

Histoire populaire de la philosophie, par L. BROTHIER. 3e édit.

***La Philosophie zoologique**, par Victor MEUNIER. 2e édit.

***L'Origine du langage**, par ZABOROWS[KI]

***Physiologie de l'esprit**, par PAULH[AN] (avec figures).

L'Homme est-il libre? par RENARD.

La Philosophie positive, par le docte[ur] ROBINET. 2e édit.

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par H. SPENCER.

La Statistique humaine de la France, par Jacques BERTILLON.

Le Journal, par HATIN.

De l'Enseignement professionnel, par CORBON. 3e édit.

Les Délassements du travail, par Maurice CRISTAL. 2e édit.

Le Budget du foyer, par H. LENEVEUX.

Paris municipal, par H. LENEVEUX.

Histoire du travail manuel en France, par H. LENEVEUX.

L'Art et les Artistes en France, par Laurent PICHAT, sénateur. 4e édit.

Premiers principes des beaux-arts, par J. COLLIER (avec gravures).

***Économie politique**, par STANLEY J[E]VONS. 3e édit.

Le Patriotisme à l'école, par JOUR[DY] lieutenant-colonel d'artillerie.

Histoire du libre-échange en Angl[e]terre, par MONGREDIEN.

Économie rurale et agricole, [par] PETIT.

***La Richesse et le Bonheur**, par A[d.] COSTE.

Alcoolisme ou épargne, le dilem[me] social, par Ad. COSTE.

Les plantes d'appartement, [de] **fenêtres et de balcons**, soins à [le]ur donner, par A. LARBALÉTRIER.

DROIT

***La Loi civile en France**, par MORIN. 3e édit.

La Justice criminelle en France, [par] G. JOURDAN. 3e édit.

L.-Imprimeries réunies, rue Mignon, 2, Paris. — 19023.